

**UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID**  
**FACULTAD DE FILOSOFÍA Y CIENCIAS DE LA EDUCACIÓN**



**TESIS DOCTORAL**

**La génesis temporal del yo, en la filosofía de Louis Lavelle**

MEMORIA PARA OPTAR AL GRADO DE DOCTOR  
PRESENTADA POR

**José Antonio Freijo Calzada**

DIRECTOR:

**Antonio Millán Puelles**

**Madrid, 2015**

TP  
1984  
102

José Antonio Freijo Calzada



- - x-53-174793-9

LA GENESIS TEMPORAL DEL YO, EN LA FILOSOFIA DE LOUIS LAVELLE

Departamento de Metafísica  
Facultad de Filosofía y Ciencias de la Educación  
Universidad Complutense de Madrid  
1984



BIBLIOTECA

**Colección Tesis Doctorales. Nº 102/84**

© José Antonio Freijo Calzada  
Edita e imprime la Editorial de la Universidad  
Complutense de Madrid. Servicio de Reprografía  
Noviciado, 3 Madrid-8  
Madrid, 1984  
Xerox 9200 XB 480  
Depósito Legal: M-17650-1984

JOSE ANTONIO FREIJO CALZADA

LA GENESIS TEMPORAL DEL YO, EN LA FILOSOFIA DE  
LOUIS LÁVELLE

Tesis presentada en Madrid para la  
obtención del título de Doctor en  
Filosofía, bajo la dirección del Cat.  
Dr. D. ANTONIO MILLAN PUELLES

Facultad de Filosofía y Ciencias de la Educa  
ción, (Sección Filosofía), de la Universidad  
Complutense de Madrid.

1.982





## I N D I C E

PROLOGO . . . . .	1
-------------------	---

Introducción: LAVELLE EN LA FILOSOFIA DE SU EPOCA . .	7
---	---

### 1ª Parte: EL SER ES ACTO.

Cap. I.- La experiencia fundamental . . . . .	56
" II.- El ser y la nada . . . . .	72
" III.- Ser, existencia y realidad . . . . .	93
" IV.- El acto de ser . . . . .	113
" V.- El posible . . . . .	132
" VI.- El mundo y la materia . . . . .	154
" VII.- Dialéctica ascendente y descendente . . . . .	179

### 2ª Parte: EL TIEMPO ES INTERIOR AL SER

Cap.VIII.- La experiencia del tiempo . . . . .	213
" IX.- Deducción del tiempo . . . . .	238
" X.- El presente y el instante . . . . .	267
" XI.- El futuro y el pasado . . . . .	298
" XII.- Devenir y duración . . . . .	329
" XIII.- El tiempo y la eternidad . . . . .	362

### 3ª Parte: EL YO ES UN SER INTEMPORAL QUE SE REALIZA EN EL TIEMPO.

Cap. XIV.- La experiencia del yo . . . . .	399
--	-----

Cap. XV.- El yo como conciencia .....	424
" XVI.- El yo como libertad. ....	447
" XVII.- Las potencias del yo .....	477
" XVIII.- Deducción de las categorías .....	497
" XIX.- El cuerpo y el alma .....	521
CONCLUSION: ALGUNAS REFLEXIONES CRITICAS .....	546
BIBLIOGRAFIA .....	559

P R O L O G O



Hace aproximadamente una decena de años, leí por vez primera un libro de Lavelle. Su título -Las potencias del yo-, unido al conocimiento más bien superficial que, por entonces, tenía del autor me hacían presagiar un tratado metafísico de las facultades humanas superiores, al modo de la ontología tradicional: sólo asequible a iniciados y poco propenso a descripciones de las vivencias que tenemos que afrontar cada día.

Pero pronto tuve la impresión de encontrarme ante una exposición original y novedosa en muchos aspectos. En un estilo llano y desenvuelto, pretendidamente impersonal para disimular el posible protagonismo del autor, se exponían una serie de reflexiones en torno al hombre y al sentido de su actividad toda, que penetraban, casi sin advertirlo, en las regiones más profundas de la metafísica, y daban sin embargo, la impresión de no abandonar el ámbito de la experiencia inmediata.

Rara vez se encontrará un autor que pase tan fácilmente de las descripciones empíricas más familiares a los análisis ontológicos más sutiles y casi sin solución de continuidad. Las consideraciones contenidas en la mencionada obra se referían al modo como el hombre ha de afrontar las distintas situaciones que se le ofrecen en la vida y las expectativas que, en consonancia, le cabe adoptar ante ella. Un tema, como se ve, más cercano a la Filosofía Moral que a la Ontología.

Pero en el tratamiento de los problemas éticos aparecían siempre implicaciones ontológicas, de tal suerte que la relación entre ambas

dimensiones no era propiamente la que se da entre el fundamento y lo fundado, sino entre el anverso y el reverso de una única e indivisible realidad.

La posterior lectura del resto de las obras del autor vino a confirmar esta observación inicial: para Louis Lavelle, la Moral y la Metafísica no son dos saberes distintos, sino que constituyen una única ciencia, que él mismo gusta denominar Metamoral, en la que el análisis del "ser" resulta inseparable del análisis del "deber ser" y viceversa.

Mi interés por el desarrollo de este pensamiento fué aumentando al percatarme de que todos los análisis emprendidos convergían en una dirección indudablemente antropológica. Siempre se trata, en efecto, en la filosofía de Lavelle de responder a la doble pregunta de qué es y qué debe hacer el hombre. Y aunque existe entre ambas cuestiones un indudable proceso de interacción, el autor prefiere siempre considerar lo que el hombre es como efecto de lo que hace, más bien que como causa.

La idea de que el hombre es un ser inacabado, un proyecto de ser cuya realización está en sus propias manos, se abre paso en seguida, cualquiera que sea el libro que abordemos de este autor. Es evidente que el hombre es, en cierto modo, un ser más de la naturaleza, y como tal está sometido a sus leyes y dominado por ella, pero no está tan claro que haya de reducirse a esto. No se trata de negar el determinismo que reina en el universo material, sino de descubrir su sentido. Porque junto a esta impotencia ante el Universo, hay en

el hombre un principio que viene "de más alto", y que Lavelle define como una actividad o un poder que lo sitúa por encima de todo el Universo, y de todo objeto y que le permite actuar sobre ellos.

Es esta iniciativa, esta capacidad de ponerlo todo en tela de juicio que por otro lado, se experimenta a sí misma como auto-conciencia y como libertad, la que constituye la esencia genuina del yo; mientras que el universo y el propio cuerpo vendrían a ser los instrumentos a través de los cuales esta esencia se realiza.

De este modo fue perfilándose poco a poco la idea central desde la que he pretendido, dar una personal interpretación de la filosofía Lavelliana; una filosofía que ha sido ya abordada y polarizada en torno a otras ideas igualmente básicas de su pensamiento, tales como la Presencia Espiritual, La Libertad, La Participación, el Ser.. en las que, al margen de ligeras discrepancias, prevalece un evidente denominador común, resultado de la inequívoca orientación de su doctrina.

En este sentido, el presente trabajo aspira solamente a enriquecer las perspectivas ya abiertas-y en líneas generales compartidas- con una nueva consideración de la filosofía Lavelliana desde un punto de vista distinto, que viene recogido en las palabras que lleva por título: La génesis temporal del yo.

8,

He pretendido mostrar cómo toda la obra de éste autor puede ser considerada como un esfuerzo por aclarar esta tesis central: que el yo (la persona humana) es un ser intemporal que, sin embargo, se realiza en el tiempo.



Para hacer inteligible esta fórmula, es necesario un amplio análisis de los tres términos en ella contenidos: el ser, el tiempo y el yo, que constituyen, por esta razón, las tres partes en que está dividida la exposición.

En la primera de ellas se contiene una teoría general del ser, con especial atención a la univocidad y a la identificación, quizá nunca tan enérgicamente subrayada, del ser con el acto. Ambas afirmaciones suscitan una serie de complicados problemas, a los que Lavelle nunca regateó atención ni espacio en sus libros.

La segunda parte tiene como centro de interés el análisis del tiempo. Como cabía esperar después de haber sentado la supremacía absoluta del ser, el tiempo no tiene alcance ontológico, sino que afecta solamente a los fenómenos o formas del ser. El poder destructor del tiempo no aniquila el ser, sino sólo sus manifestaciones, o, empleando la fórmula del autor, "el tiempo es interior al ser".

Sólo cuando se ha establecido el status ontológico del ser y su relación con el tiempo, se dispone del marco adecuado para plantear el problema del yo. Porque el yo es un ser, pero no es el ser-total; no agota la infinitud del Ser, sino que participa de ella. Y esta participación lo convierte en un ser limitado, que, sin embargo, trata de ensanchar indefinidamente sus limitaciones. El yo es un ser que aspira siempre a ser más de lo que es, y este proceso exige el tiempo como condición de su realización. Es necesario el tiempo para que el yo pueda afianzarse en la existencia y enriquecer sin límites su esencia. De algún modo el advenimiento del yo viene condicionado por la realidad del tiempo, que posibilita también su per -

feccionamiento ulterior, y de aquí que pueda hablarse de la génesis temporal del yo; pero teniendo presente que en el tiempo sólo fluyen las obras "visibles" del yo, mientras que en su esencia misma, el yo está más allá del tiempo y lo domina, en vez de ser dominado por él.

Tal es el sentido de la tesis que se ha pretendido desarrollar en el presente trabajo. Y la introducción que lo encabeza, trata simplemente de situar la obra de Lavelle en el marco de la filosofía de su época y recoge algunas observaciones sobre un tema que preocupa especialmente a la filosofía desde hace ya mucho tiempo: caracterizar el saber filosófico y encontrarle un sentido específico en el conjunto de los demás saberes.

**I N T R O D U C C I O N :**  
**LAVELLE EN LA FILOSOFIA DE SU EPOCA**

# 7

## I. - UN METAFISICO DEL SIGLO XX.

Las evidentes discrepancias que reinan entre las opiniones de los filósofos han llegado hasta el punto de convertirse precisamente en característica imprescindible a la hora de especificar el discurso filosófico. Decir que hoy en día -y por lo menos desde hace ya varias décadas,- nadie se atreve a definir cabalmente el término filosofía, no es obviamente decir gran cosa, pero sí, desde luego, constatar una realidad. Los motivos de tal retraimiento a nadie se le ocultan: ninguna definición con aspiraciones de "delimitación conceptual" -y no cabe llamar, con seriedad, definición a otra cosa,- encontraría, en el mejor de los casos, mayor número de adeptos que el de los que se agrupan en alguna de las múltiples escuelas, tendencias o direcciones del pensamiento filosófico, actualmente existentes.

Estas divergencias en cuestiones de carácter general no pueden menos de multiplicarse a la hora de abordar otras más concretas, en muchas de las cuales ya ni siquiera cabe decir con propiedad, que haya discrepancia, sino simplemente ignorancia mutua o desconocimiento más o menos consciente. Tan lejos ha llegado la disparidad de criterios y planteamientos que han originado, no sin paradoja, un consenso relativamente amplio, consistente en señalarla como nota distintiva de la Filosofía con relación a otros dominios del saber (1). Y, lo que es más importante, es cada vez mayor el número de los que ya no se preocupan demasiado por semejante fenómeno y empiezan a considerarlo, sino normal, al menos, comprensible, dada la índole de la actividad filosófica.

En cualquier caso, y aunque nadie acierte a solucionarlo de una vez por todas, el problema no constituye una dificultad insalvable que impida el que sigan desarrollándose investigaciones a las que nadie discute el rótulo de Filosofía.

Quizás quienes más se escandalizan ante la diversidad y el desacuerdo imperantes no sean precisamente los que han reflexionado larga y seriamente en este terreno escurridizo, sino los que, más o menos profanos en la materia, contemplan desde fuera los, al parecer, insatisfactorios y poco convincentes resultados de tales reflexiones. El filósofo auténtico sabe muy bien las dificultades que encuentra la reflexión en estos temas y comprende el que otros hayan tomado direcciones distintas en la búsqueda de una solución, que, vislumbrada a veces como próxima, viene a revelarse casi siempre al final como quimérica.

La objeción de falta de supuestos comunes, aun en lo más elemental, es ciertamente seria; pero hay "razones" que, si no la eliminan por completo, la reducen, al menos, a límites tolerables, como para que no haya que hacer ante ella, oídos sordos antes de empezar a "filosofar". Algunas de estas razones que hacen vulnerable la objeción y permiten razonablemente pasar sobre ella pueden reducirse a las siguientes: En primer lugar las preocupaciones e intereses de los filósofos o quienes se acercan a la filosofía son bien dispares: mientras unos se plantean cuestiones que podrían considerarse científicas, pero que no han encontrado respuesta en las ciencias, -y se sospecha que no puedan encontrarla,- otros indagán sobre problemas centrados en torno al hombre, tales como el

sentido de la vida humana o las normas que han de regular su conducta. Aun entre los primeros se pueden distinguir los que pretenden consolidar los supuestos que toda ciencia necesita, los que apuntan, más bien, a una sistematización de las ciencias en una visión global unitaria del saber -vía quizás hoy declarada muerta,- o los que centran su atención en el análisis de los lenguajes, -científicos o no,- a su vez desde los más variados enfoques.

En segundo lugar, parece que entre los pensadores -cualquiera que sea el campo de su reflexión,- se consolida progresivamente la conciencia de sus propias limitaciones. Es común en ellos la conciencia de la provisionalidad de sus hallazgos. En el caso de la Filosofía, muchos sistemas renuncian ya explícitamente a erigirse en visiones del mundo-en-su-totalidad, para considerar dominios más concretos; y los que siguen aspirando a explicaciones globales, no excluyen el que otros sistemas desde presupuestos distintos puedan aportar también aclaraciones importantes.

Sí un sistema filosófico es ante todo una visión personal, se comprende que haya divergencias, desde el momento en que son distintas las perspectivas en que se sitúa cada uno. Es cierto que llamar simples divergencias a las distancias abismales que separan algunas concepciones filosóficas de otras puede parecer un eufemismo; pero habría que considerar también hasta qué punto son insalvables de necesidad tales distancias, o se deben en gran parte a

Por lo que se refiere a la precipitación a la hora de hacer valoraciones parece útil detenerse en algunas consideraciones. La primera es que tales valoraciones no suelen recaer directamente sobre la obra del filósofo, sino sobre cualquiera de los incontables -ismos, a los que se la ha adscrito previamente. Lo cual, aun suponiendo que la adscripción haya sido básicamente afortunada, desacredita ya de antemano la labor crítica. Y la razón es clara: el que un filósofo simpatice o profese abiertamente los principios positivistas o idealistas, pongamos por caso, no implica que toda su obra haya de ser anatematizada o consagrada de acuerdo con la estimación que tales principios básicos nos merezcan. La obra que el filósofo lega a la posteridad no suele consistir en observaciones ligeras tomadas sobre la marcha, sino que se trata normalmente de una reflexión seria y profunda, madurada a lo largo de toda su vida, de la que suele acaparar las energías más valiosas. Por eso resulta difícil no encontrar en el autor más alejado del propio credo filosófico -si es que tiene sentido la expresión- hallazgos del mayor interés, perfectamente aceptables y compatibles con doctrinas de inspiración opuesta; e incluso se llega a tener, en muchas ocasiones, la impresión de que son mucho menores las diferencias que los puntos en común.

Es, sin duda, admisible establecer una crítica de los principios que inspiran cada una de las corrientes filosóficas, pero no hay que olvidar que se trata siempre de abstracciones, recursos de indagación, solamente válidos en la medida en que no se dispone de otras categorizaciones más ventajosas. Es evidente que en cada una de estas tendencias se encasillan autores de bien distintas signi-

ficaciones, aunque compartan los puntos de vista básico que justifican la atribución de una doctrina común. No se puede, por lo tanto, utilizar ninguno de los -ismos como pretexto descalificando un sistema filosófico concreto, pues la riqueza de matices, sugerencias y hallazgos de éste rebasa totalmente los estrechos límites que aquellos forzosamente le imponen. Utilizar este procedimiento puede resultar ciertamente cómodo, pero falsea desde el comienzo toda investigación posterior.

Por otra parte, volviendo al tema de las discrepancias, y sin afán de minimizar las dificultades que plantean, se puede afirmar que éstas son menores cuando se deja de considerar solamente los puntos en litigio y se aprecian también, como es debido, los elementos, proyectos, objetivos o intenciones que comparten todos por igual.

Al hilo de estas reflexiones, la filosofía de Louis Lavelle, como la de cualquiera otro autor, ha de encontrar en nuestros días valoraciones de bien distinta índole.

Si se juzga por los estudios que se le dedican, es evidente que este autor no acaparó nunca, y, menos hoy, demasiadas atenciones e intereses. Su obra no cuenta con ningún título universalmente reconocido, ha sido muy escasamente traducida y sólo algunos libros -que sepamos- han merecido alguna reedición en su propio país. La "Philosophie de l'esprit" desapareció con sus patrocinadores; su programa (2) encontró simpatías, pero no seguidores resueltos. Por otra parte las direcciones filosóficas en que se acostumbra a inscribirlo (personalismo, idealismo, filosofía del ser, filosofía de la existencia...) no tienen hoy por hoy demasiados repre



sentantes notorios.

A pesar de todo, a la luz de lo que venimos diciendo no cabe duda de que el pensamiento de Louis Lavelle encierra méritos y alicientes sobrados para ser objeto de las investigaciones más exigentes.

Pero ¿qué lugar ocupa la filosofía de Louis Lavelle en el panorama del pensamiento contemporáneo?, ¿cuál es el mensaje que quiere hacernos llegar?, ¿qué dice y a quiénes, y contra quién o quiénes argumenta? ¿dónde ha tenido resonancia su discurso y por qué ésta no ha sido mayor?. Trataremos, a continuación, de responder a estas preguntas en dos afirmaciones básicas: a) L.Lavelle es, ante todo un metafísico nato y b) un filósofo de nuestra época.

#### A. - METAFISICO DE VOCACION.

Por encima de cualquier otra cosa, Louis Lavelle es un metafísico. Para él una filosofía que niegue la metafísica es una filosofía que "se va por las ramas", desentendiéndose de lo que debería serle sustantivo. Es, además metafísico, en el sentido literal del término, que es el más fuerte y también el más adecuado, en su opinión(3).

La metafísica y la filosofía vienen a ser, para él, estrictamente sinónimos (4). Y dentro ya de la tradición metafísica, simpatiza manifiestamente con las corrientes que vienen desde Platon y los neoplatónicos, a través de S.Agustín, Malebranche y M. de Biran, Por citar sólo los principales de sus autores preferidos. Su libro de meditación predilecto era, según testimonio propio, el De Divisione Naturae de Escoto Erígena (5). Se siente igualmente deudor de Montaigne, Descartes y Fenelón, y quizá también tenga una deuda importante, -aunque nunca la reconoce explícitamente,- con Hegel y

los demás idealistas alemanes, cuyos sistemas globales rechaza de plano, pero cuyas huellas son fáciles de rastrear en concepciones tan básicas para él como las de la dialéctica, la espontaneidad de la naturaleza frente a la libertad y autonomía del espíritu, el absoluto, etc.

Cronológicamente, las primeras influencias filosóficas que recibe proceden de Kant y Bergson, a través de Hannequin, su primer maestro en Lyon y de Hamelin y el propio Bergson a cuyas clases asistiría más tarde en París. Pero como dice su íntimo amigo, y compañero en las tareas intelectuales, René Le Senne, Lavelle "asimilaba rápidamente las influencias, y no hacía uso de ellas más que para caer en la cuenta de lo que era necesario para sus propias doctrinas" (6).

Del Kantismo se apartó, efectivamente, muy pronto, sobre todo en lo que tiene de rechazo a la metafísica, pero por Bergson, aunque las diferencias sean notables, manifestará gran admiración toda su vida.

El bagaje conceptual adquirido y los métodos empleados en su reflexión lo sitúan de lleno desde el principio en ese hoy demostrado terreno de la metafísica, que no abandona nunca en sus investigaciones. Consciente de sus limitaciones, reconoce ser incapaz de cualquier otra empresa intelectual (7). Pero desde esta perspectiva, que sigue siendo válida para muchos, muy a pesar de otros ciertamente, y ante el escepticismo de la mayoría, Lavelle no rehuye el planteamiento de ningún problema que pueda afectar al hombre. Sin duda se le puede aplicar también a él lo de que "nada humano le resulta ajeno". Estando al margen de toda peripeia científica, las

ciencias de la naturaleza, sin embargo sólo le merecen elogios y admiración permanente. Su pensamiento tiene una enorme capacidad integradora; tiene cabida en él lo más valioso de las conquistas científicas, los amplios descubrimientos modernos en el campo de la lógica y las ciencias sociales y, en general, es compatible con cualquier punto de vista en que no se niegue de forma explícita la superioridad del espíritu sobre la materia.

Enemigo de discusiones estériles en las que "sólo se busca un vencedor" (8), Lavelle era, sin embargo, partidario decidido de entablar un diálogo abierto y constante con todas las concepciones filosóficas existentes. Pensaba que todas encerraban aportaciones valiosas desde la perspectiva en que estaban construidas, sin caer por ello en un relativismo de cortos alcances. Esto contrasta con el proceder de otros "filósofos de escuela", que más o menos explícitamente identifican sus planteamientos con los de la filosofía misma, y se embarcan en aventuras intelectuales sin más horizonte que el que permite el siempre raquítico marco de la corriente filosófica en que se han instalado. Al desentenderse de lo que se hace desde otras perspectivas, se acarrean desde ellas idéntica indiferencia. No es este, desde luego, el caso de Louis Lavelle, de cuya filosofía dice N.J.J. Balthasar que "apenas hay actitud filosófica que no encuentre en ella alguna satisfacción", calificándola expresamente de "una filosofía de la conciliación" (9).

Aun conviene hacer algunas observaciones más en torno a este tema de la metafísica: la primera es que si no se reduce el término a su significación más exigente y estrecha, es difícil que una con-

cepción filosófica no sea metafísica en alguna medida (10). Por esta razón, los argumentos contra la metafísica suelen ser argumentos contra determinadas concepciones o prácticas de la metafísica; de lo contrario se corre el riesgo de tirar piedras al propio tejado, como ya señaló Aristóteles a propósito de la contradicción que supone la negación de la filosofía.

En segundo lugar, nos parece muy atinadas las observaciones de Ferrater Mora, en el sentido de que "se puede muy bien no ser existencialista, y hasta ser hostil a esta corriente, y reconocer que algunas de sus 'maneras de ver' son interesantes" (11) y que "hay que concluir que lo filosófico no es 'aquello de que se trata', sino el modo de tratarlo" (12). En nuestro caso, más que la doctrina en su conjunto, nos parecen interesantes en Lavelle muchas de sus maneras de ver y su personalísimo modo de "mirar".

#### B. - FILOSOFO DE NUESTRO TIEMPO.

Situado desde el primer momento en terreno metafísico, se comprende fácilmente que el gran destinatario de las diatribas, -siempre comedidas, desde luego, - de Lavelle, sea el positivismo, en su forma más reciente de Neopositivismo. Se puede decir que es la única filosofía -"si es que le conviene realmente éste nombre"-, que Lavelle declara incompatible con la suya. Las críticas al positivismo aparecen a la vuelta de cualquier página desde el primero al último de sus escritos. Pero no se trata de una oposición frontal, que pretenda descalificar todas las tesis positivistas. Lo único que rechaza en ellas Lavelle es su pretensión de limitar el ámbito

del ser al ámbito del objeto, o del "mundo observable". "El positivismo, -escribe,- es una especie de síntesis objetiva del saber, que se queda mudo por un lado acerca de la posibilidad misma del saber, y por otro, acerca de la realidad de la que es saber" (13). ¿Por qué habría que "resignarse -sigue diciendo,- a decir que los fenómenos se bastan a sí mismos y que no son fenómenos de nada?". O, si se quiere de otro modo, ¿por qué renunciar a formular determinadas preguntas que surgen inevitablemente, como lo muestra la historia del pensamiento?.

Lo que se rechaza del Positivismo, no es precisamente lo que tiene de "positivo", es decir, sus investigaciones y progresos en los distintos campos científicos, sino las arbitrarias e infundadas trabas que pretende imponer a la razón en la exploración de otros campos que parecen sustraerse a la experiencia. Lavelle no tiene ese complejo que, por lo visto, llevó a la filosofía a abdicar ante la ciencia. El movimiento, amplio y complicado, que denominamos "Positivismo" ha promovido un indudable avance de las ciencias y en este sentido no puede merecer otras estimaciones que no sean las elogiosas. Lo que Lavelle quiere puntualizar es que la filosofía no consiste en una enciclopedia del saber. Por eso afirma que, en realidad, "el empirismo, el fenomenismo y el positivismo no son nombres de determinadas doctrinas filosóficas, sino distintos nombres de una común negación o de un común escepticismo respecto a la posibilidad de la filosofía misma" (14).

Cuando Lavelle escribe la historia de la filosofía francesa en la primera mitad del siglo XX, (15) se ocupa solamente de aquellos

pensadores que indagaron en el "mundo del espíritu", más allá del mundo que se patentiza a la experiencia sensible. Pero reconoce que el saber científico, "positivo", es también obra del espíritu y que sería absurdo ver en él un obstáculo para la filosofía (es decir, para la metafísica), o viceversa.

La segunda doctrina con que se enfrenta Lavelle es el Kantismo. Si el positivismo había convertido el ser en un concepto vacío, el Kantismo había hecho de él un objeto fuera de nuestro alcance. La velle no se resigna a aceptar que tras los fenómenos que percibimos, se esconde un enigmático mundo de cosas en sí, que estamos condenados a ignorar para siempre. La univocidad del ser, que él convierte en pieza clave de su doctrina, situa la apariencia al ni vel mismo de la realidad de la que es apariencia, pues al no haber grados de jerarquía en el ser, éste conviene en todo su alcance (unívocamente), al nómeno y al fenómeno, a la realidad en sí y a su manifestación.

Fue en realidad Kant quien preparó el terreno a los "positivistas", cuando, después de sentar los fundamentos de las matemáticas y la física, declaró la metafísica en vía muerta. Uno y otros habían si do deslumbrados por los progresos admirables que realizaban las in vestigaciones científicas. Seducidos por la ciencia no sólo se desinteresaron por la filosofía (metafísica), sino que pretendieron cerrarle el camino.

Lavelle piensa que el resurgimiento de la metafísica que tiene lu gar en su época, -y del que él mismo es pionero,- se debe en gran

parte al impacto de la primera guerra mundial: "Las generaciones (...) que han llegado a la madurez después de la guerra, dice, presentan la misma confianza y la misma ambición en el dominio de la filosofía que en todos los demás (...); la filosofía es, a sus o-jos, una admirable aventura del espíritu, en la que, creyendo romper con el pasado, proporcionan una juventud y una sabía nuevas a las grandes ideas que son inseparables del ejercicio mismo de la inteligencia y que la seguridad metódica de las investigaciones particulares tenía momentáneamente eclipsadas" (16). Sin menoscabar, en absoluto, el papel de la ciencia cree Lavelle que la filosófia sigue teniendo una misión específica en el mundo actual. Ambas constituyen esa "admirable aventura del espíritu" que ha seducido siempre a los entendimientos más penetrantes. No es necesario desacreditar ninguna de ellas para que la otra adquiriera más alto rango, como tantas veces se ha venido haciendo, sino que ambas están obligadas a correr la misma suerte, en cuanto que no son más que distintas manifestaciones de un mismo ingenio humano.

El programa que Lavelle propone a la filosofía, lejos de interferir con cualquier otro ámbito de la cultura (ciencia, arte, moral ...), no encontrará en ellos más que nuevos motivos de reflexión en un clima de entendimiento mutuo. La entronización de la ciencia como único modelo válido de saber es equivalente a la análoga pretensión que se atribuye a la filosofía de otras épocas y que tan justamente se censura. Precisamente lo más endeble en la ley de los tres estadios comtianos es esa suposición implícita de un paradigma únido del saber. Aun suponiendo que cada "estadio" supere de algún

modo al anterior, ¿por qué va a significar su total descalificación?. Aparte de que no hay ninguna razón para pensar que el estadio científico o "positivo" sea el definitivo, como tantas veces se ha observado ya, tampoco la hay para presuponer que sólo es válido el saber que se acomoda a las exigencias que la ciencia impone (17). Nadie puede discutir sensatamente el progreso y las ventajas que va alcanzando el hombre desde que descubrió y emprendió el camino seguro de la ciencia y la nueva era que ésta supuso para la humanidad. Pero resulta más que dudoso que sea científica la pretensión de invalidar cualquier otro modo de saber (18). El rechazo indiscriminado de toda forma de metafísica en nombre de postulados supuestamente científicos no puede dejar de disimular una inaceptable estrechez de miras o un afán de revancha mal disimulado y totalmente fuera de lugar. La cuestión de la relación entre ciencia y filosofía no la plantea Lavelle, y a nuestro juicio con acierto, en términos de primacía, ni, menos aún, de validez; sino que parte de que una y otra son obra del espíritu humano, manifestación de su vigor y que contribuyen, junto con otras empresas del espíritu, a configurar y enriquecer "esa dimensión cultural, que enorgullece justamente al hombre y que es patrimonio común de la humanidad".

Sea cual fuere la opinión que se tenga al respecto, hay que señalar que el haber planteado este tema con tanta insistencia, es un rasgo cierto de modernidad. Precisamente uno de los cargos que pesan sobre la filosofía de Lavelle es el de su inactualidad (19), el haberse evadido de su época, como si el objeto de su reflexión estuviera situado en el pasado y no en el presente. Esta aprecia-



ción nos parece totalmente desacertada. Desde luego, uno de los mayores empeños de Lavelle fue el de tener bien abiertos los sentidos para captar todos los estímulos de lo real y dar sentido a los acontecimientos en que se vio envuelto. No sólo parte siempre de alguna experiencia, sino que apela constantemente a ella para subrayar cada una de las conclusiones a que llega en su discurso.

Es cierto que en su filosofía se respira una atmósfera de serenidad y calma, que contrasta con las minuciosas descripciones de la angustia, la náusea o el absurdo en que se complacen otras filosofías contemporáneas; pero se trata de valoraciones o posturas distintas ante los mismos hechos, no de que en un caso se afronten éstos y en otro no.

Louis Lavelle vivió con toda intensidad las conmociones sociales de su época y sufrió en propia carne los horrores de ambas guerras mundiales, durante la primera de las cuales estuvo prisionero en campos de concentración (20). Solo quien desconozca su obra puede pensar que no hay en sus escritos un constante eco de los acontecimientos históricos y culturales que le rodean. Como ha dicho Le Senne, "en este siglo de violencia, Lavelle ha edificado una filosofía contra la violencia"; pero, aunque sea en contra -o, más bien, precisamente por serlo,- la filosofía de Lavelle está inevitablemente marcada por sus coordenadas históricas.

Fueron sus convicciones personales y los principios en que se inspira su doctrina los que le impidieron adoptar posturas de pesimis

mo y angustia ante una situación que, sin embargo, reconoce especialmente trágica. La filosofía de Lavelle es, sin duda alguna, la respuesta, -todo lo discutible que se quiera, pero en cualquier caso válida como tal respuesta- de un intelectual a los problemas de su tiempo. En cuanto a su actualidad en el terreno propiamente filosófico parece que tampoco puede ofrecer duda alguna. Es cierto que se preocupó mucho más de desarrollar su propia doctrina que de polemizar con otras corrientes distintas, pero sus amplios conocimientos de éstas quedan bien de manifiesto en los diversos escritos que sobre ellas fue publicando de manera ininterrumpida y que terminó por agrupar en diversos volúmenes (21). En ellos podemos encontrar, en un lenguaje llano, desprovisto de tecnicismos superfluos, pero a la vez extremadamente preciso, consumadas exposiciones sobre los temas científicos (22), filosóficos (23) o humanísticos (24) en general, de la más candente actualidad. Vamos a detenernos brevemente en sintetizar la opinión y la alta estima que le merecieron siempre tanto la ciencia como las demás corrientes filosóficas de su tiempo.

- (1). Cfr. Ferrater Mora, J.: La filosofía actual, pp. 29-30.
- (2). En realidad no se trata de un programa en sentido muy preciso, sino de unos pocos postulados básicos inspirados de una "atmósfera espiritual" capaz de acoger a filósofos diversos que estén de acuerdo en acentuar la primacía del espíritu sobre cualquier otro protagonismo.
- (3). Cfr. De l'acte, 9, 55.
- (4). "La filosofía o es metafísica o no es nada". Ib., ib.
- (5). Cfr. Giorn. di Metafisica, nov.-dic. 1958, p. 57.
- (6). Giorn. di Metafisica julio-agosto 1952, p. 409.
- (7). A su amigo M.F. Sciacca, que le había pedido un artículo sobre temas políticos para su revista "Giornale di Metafisica", le da la siguiente respuesta: "Le ruego tenga la amabilidad de disculparme si no le envío mi opinión personal. Mi atención está absorbida casi enteramente por los problemas metafísicos..., y temo que al escribir sobre este tema (de política) no consiga delimitar con claridad en el espíritu de vuestros lectores, ni quizá en mí mismo el fundamento metafísico de mi opinión, de las preocupaciones de naturaleza política y de esencia menos pura, que podrían asociarse a él". Ib. 737.
- (8). Ib. 491. Cfr. de l'être, 28.
- (9). Ib. 425.
- (10). Todo depende, claro está, del sentido que se dé al término.
- (11). La Filosofía actual. Alianza edit. Madrid, 1973, p. 71.
- (12). Ib. p. 120.
- (13). De l'être, 11.

- (14). La phil. franc. 268.
- (15). "La philosophie française entre les deux guerres".  
Paris. Maignan, 1952.
- (16). Ib., 5,6.
- (17). La significación que se quiera dar al término válido y la naturaleza y alcance de estas exigencias científicas son, sin ir más lejos, temas de innegable interés, que previsiblemente no puedan ser tratados adecuadamente desde una perspectiva estrictamente científica.
- (18). Los propios científicos coinciden en que hoy en día la ciencia se ha convertido en un enigma para sí misma, como ya había señalado Lavelle por su parte; y junto a cada una de las ciencias "concretas" se hace cada vez más necesaria la correspondiente metaciencia, que dé cuenta de los métodos empleados y su justificación, en función de los fines que se pretenden..
- (19). Cfr. "Louis Lavelle" por René Le Senne, en Giorn. di Met.  
Julio-agosto 1952, pag. 415.
- (20). Cfr. La Dialectique, V.
- (21). Además del ya citado "La philosophie française entre les deux guerres", están los siguientes:
- (22). Cfr. "De Democrite a Louis Broglie, "Creación y evolución de los seres vivos", "La nouvelle physique", "La structure du réel", "le dialogue du savant et de la nature"...
- (23). "L'actualité de la métaphysique", "Le verbe être". "Être et connaître", "La première vérité", "Un néopositivisme"..
- (24). L'art pure", "L'art et la forme, "la grace et la beauté"..

## II. - DIALOGO CON LA CIENCIA

Una característica indiscutible de la actividad intelectual de L. Lavelle es, como hemos observado, el haber estado atento a lo que se hacía desde otros círculos filosóficos o, de un modo más amplio, culturales, especialmente los científicos. Pocas manifestaciones de relieve surgirán en su tiempo, que no hayan atraído su interés y no le hayan merecido alguna publicación en la que exponer su punto de vista al respecto. Este rasgo de ecumenismo intelectual, que en sí mismo es de gran interés, supone un valioso complemento a sus propias teorías. El contraste con otros pareceres contribuye de manera decisiva en la clarificación de posturas y doctrinas. Y es evidente que en la capacidad de diálogo se encuentra uno de los más seguros parámetros para medir la riqueza y consistencia de una filosofía.

Llama la atención, en este sentido, la acogida favorable que le merecen todas las teorías incluso las que parecen oponerse frontalmente a sus convicciones propias. Lavelle piensa que generalmente las teorías suelen ir bien encaminadas en lo que afirman y no tanto en lo que suponen de negación de otras doctrinas; y consecuente con ello, se fija sobre todo en lo que de positivo descubre en cada una de ellas. Especialmente interesantes le resultan las investigaciones en que se encuentra empeñada la Física, (sobre todo en torno a los nuevos enfoques que supuso la teoría de la relatividad), de la que afirma que constituye para él una constante fuente de reflexión (1). "Nadie puede desinterarse hoy en día, escribe (2), de esta extraordinaria empresa, por la que el espíritu humano sus-

tituye la representación del mundo que tenemos ante nosotros por una representación totalmente diferente que es producto, a la vez, de instrumentos técnicos y del cálculo matemático, y que goza del extraño privilegio de centuplicar nuestra acción sobre las cosas y de trastornar las condiciones mismas de nuestra existencia terrestre". Para Lavelle, la ciencia llega a producir una especie de "Embriaguez en el espíritu", pone en manos del hombre "una parte del poder creador", "es un arma prodigiosa cuyo valor depende del uso que de ella se haga" y, en consecuencia, produce en quienes han consagrado su vida a desarrollarla, una profunda conmoción al constatar que "una conquista tan magnífica de la civilización, cargada de tantas esperanzas y promesas, puede (también) precipitar la catástrofe en que esta misma civilización se vería sepultada".

Consciente de no ser un científico, elude los planteamientos técnicos y de autocrítica que solamente desde dentro de la ciencia pueden hacerse con seriedad, pero no puede renunciar a una valoración -totalmente lícita, a nuestro entender- de los planteamientos, métodos y resultados científicos desde el campo de la filosofía. Ciencia y filosofía son para él demarcaciones íntimamente relacionadas, pero con suficientes y claras peculiaridades para que puedan ser discernibles sin excesivas dificultades.

Desde luego, Lavelle no sentía el embarazo y los escrúpulos que son hoy bastante habituales a la hora de delimitar lo que es filosofía y lo que es ciencia. Las dificultades para establecer esta distinción, -que por otra parte, quizá no tenga una importancia excesiva-, proceden según Lavelle, de que la Filosofía que en otros

tiempos se sintió señora y soberana única del saber, ha venido a convertirse modernamente en la cenicienta, que, deslumbrada por el éxito de las ciencias, siente complejo de sí misma y procura adaptarse lo más posible a sus métodos para que se dignen concederle algún lugar entre ellas. Pero esta pretensión es contradictoria: una filosofía que pretende convertirse en ciencia deja automáticamente de ser filosofía. Pero tampoco hay ningún puesto para ella entre las ciencias. La metafísica más vacía y abstracta de los antiguos es preferible a este espectáculo de una filosofía claudicante.

La filosofía tiene que asumir la misión que le es propia, y que siempre tuvo asignada, sin inmiscuirse en cuestiones que no le competen ni usurpar métodos que no le son adecuados. Sin afán de zanjar la cuestión, -que es ciertamente complicada entre otras razones por la inmensa ambigüedad de los vocablos ciencia y filosofía (3),- Lavelle proporciona algunas diferencias bien claras: "el objeto del descubrimiento filosófico no es en absoluto revelar nuevos objetos de conocimiento, ni siquiera, como creen los positivistas, llevar a cabo una sistematización de todos los conocimientos adquiridos. Pues bien sabemos que ningún conocimiento particular, ni ninguna acumulación de conocimientos puede desempeñar la función de una auténtica filosofía" (4). En realidad la Filosofía no tiene por objeto ningún objeto, es decir, todo lo que sea objeto cae bajó el estudio de alguna ciencia y no es jurisdicción de la Filosofía en sí mismo: "En general todas las ciencias, todas las investigaciones prácticas se preocupan únicamente del objeto.

Pero es propio de la filosofía desinteresarse del objeto y querer penetrar en la esencia misma de esa conciencia sin la cual el objeto nada significaría para nosotros y sería tan imposible representarlo como desearlo" (5).

El problema es entonces determinar si hay algo que no sea "objeto" y en qué consiste este algo. Lavelle dedica a este asunto uno de sus libros: la "Introducción a la Ontología", en el que distingue tres categorías ontológicas fundamentales: el ser, la existencia y la realidad (6). El objeto se identifica con esta última y constituye el centro de atención de toda ciencia.

De este modo explica también Lavelle el porqué de ese complejo de inferioridad que determinados filósofos experimentan ante la ciencia: "El prestigio de la cosa y del objeto cuya presencia no puede recusarse, es tal que acaba por aniquilar la conciencia que tenemos de la propia existencia en cuanto nos la damos a nosotros mismos y sin la cual no habría para nosotros ni objeto ni cosa (...) Así que no hay que asombrarse de que la palabra realidad se emplee siempre en un sentido laudatorio, de que lo irreal se emplee a menudo en el sentido de inexistente, o incluso de nada de la que lo posible y lo ideal no son, si así puede decirse, sino especies" (7). Quienes reducen el ser al objeto e identifican con la nada tanto la existencia como la realidad quitan a la filosofía todo su contenido, convirtiéndola en especulación totalmente vacía. Sólo queda entonces espacio para la actividad científica, porque "es evidente que la ciencia ignora igualmente el ser y la existencia, y que sólo trata de tomar posesión de la realidad, de analizar ésta con más exactitud cada vez, de determinar



las relaciones que reinan entre sus elementos y nos permite obrar sobre la fábrica de éstos" (8).

Sin interferir para nada en esta apasionante empresa científica, y, a la vez, en íntima relación con ella, la filosofía tiene una misión no menos apasionante; en efecto, si "la filosofía es siempre una reacción contra el realismo", ello no se debe a que "pretenda negar la realidad tal cual resulta dada", sino que "no quiere reducir a la realidad ni la existencia que podemos darnos a nosotros mismos, ni el ser, que desde que empezó la participación, resulta el fundamento común de la existencia y de la realidad" (9). La ciencia es siempre de objetos, de fenómenos, versa sobre la realidad que nos es dada; pero la filosofía se pregunta por qué y cómo nos ha sido dada esta realidad.

Podríamos sintetizar el pensamiento de Lavelle en este punto, diciendo que la distancia y la diferencia más clara estriba en que la filosofía es metafísica, y la ciencia no. Así parece entenderlo también en su obra póstuma cuando dice que "el saber más amplio puede compaginarse con la incapacidad filosófica" y, que por otra parte, "el ignorante no carece necesariamente de penetración filosófica"; "a este respecto, continúa, la diferencia entre el filósofo y el no filósofo estriba solamente en que el filósofo conoce la significación del mundo y de la vida mientras que el no filósofo lo ignora o se queda indiferente" (10).

Por otra parte, el concepto de ciencia ha experimentado desde comienzos de siglo profundas modificaciones, que han afectado muy

poco al concepto de filosofía. La ciencia fué considerada siempre como un modelo de saber a cerca de las cosas; su exigencia de un conocimiento sólido y seguro como es el conocimiento sensible, y de un criterio de verdad incontrovertible, como es la verificación objetiva, parecían convertirlo en un tipo inexpugnable de saber. Pero, por desgracia, la claridad y seguridad de que hizo gala en otro tiempo han quedado hoy bastante empañadas. "Se puede decir que el sabio se situaba antaño ante el mundo como ante un enigma que debería descifrar. Pero ¿no es acaso la ciencia la que se ha convertido a su vez en un enigma para el hombre?" (11). Es evidente que la ciencia ha dejado de ser una explicación sin más de los fenómenos, para convertirse en una explicación que necesita ser explicada, a su vez.

Pero este indudable revés en la evolución de la ciencia, del que en absoluto se felicita Lavelle, no viene más que a confirmar la complementariedad inevitable que existe entre ciencia y filosofía. Por más que sean saberes heterogéneos, están sin duda condenados a entenderse y explicarse mutuamente. Es cierto que Lavelle dedica mucha más atención a la justificación de la filosofía que a la de la ciencia, pero esto no debe extrañar a nadie si se tiene en cuenta en primer lugar que él es un filósofo, no un científico, y en segundo lugar que nadie pone hoy en tela de juicio a la ciencia, y sí a la filosofía.

Pero las relaciones entre ambas no deben ser sóloamente, según el autor, de buena vecindad, sino que cada una salvando siempre su especificidad, tiene mucho que aprender y algo que decir de la otra.

Por lo menos el filósofo no puede perder nunca de vista los avatares que experimenta sucesivamente la ciencia. En este sentido Lavelle vive una época singularmente importante, de la que tiene por cierto clara conciencia: la profunda crisis que atraviesa la física a principios de siglo y que, salvando las múltiples distancias no resulta menos escandalosa que algunas de las numerosas crisis que la filosofía cuenta en su haber.

Precisamente por su interés en seguir de cerca, aunque desde fuera, esta peripecia científica, ha captado con singular penetración el verdadero alcance de la crisis y el nuevo rumbo que la ciencia (en este caso la Física como su paradigma) ha seguido desde entonces. De ella dice que "ha sacudido uno tras otro los principios en que se apoyaba hasta entonces todo el edificio del conocimiento y que nos parecía que eran como las columnas de nuestra razón" (12). Estos principios eran, a su juicio, y al de todos, el espacio euclidiano, el tiempo uniforme, el determinismo causal y los axiomas de la mecánica clásica; todo este bagaje mental era concebido como una especie de malla en cuyo interior deberían ser aprisionados los fenómenos para que pudieran ser comprendidos. Pero en el transcurso de pocos años, "el tiempo y el espacio han perdido su arquitectura tradicional; la causalidad se ha disuelto poco a poco en la simple interpretación de ciertos resultados estadísticos; y los modelos rígidos de explicación que nos habían legado Descartes y Newton han explotado y cedido su lugar a fórmulas más flexibles, casi fluidas, cargadas de posibilidades diversas, que parecen excluirse, y donde la individualidad de los fenómenos no llega a conseguirse nunca enteramente" (13). Por eso afirma que el objeto so-

bre el que trata hoy la ciencia no es tanto obra de la naturaleza como de la ciencia misma, fórmula bastante análoga a la que se atribuye a algunas filosofías con relación a su objeto propio. La ciencia, como la filosofía, como las demás manifestaciones culturales, es obra del espíritu humano. Pero el término "espíritu", se ha convertido en tabú, no sólo para la ciencia, -lo cuales hasta cierto punto explicable si toda ciencia es de un objeto mientras que el espíritu nunca es objeto para nadie,- sino incluso para ciertas formas absurdamente condescendiente de filosofía (léase positivismo). Y sin embargo, si la ciencia puede y -hasta debe- abstenerse de considerar el mundo del espíritu, no ocurre otro tanto con la filosofía. Porque el espíritu no es más que el sujeto que crea tanto una como otra, pero mientras que en la ciencia sólo tiene ojos para el análisis del objeto -que lo es gracias a él-, en la filosofía no puede menos de reflexionar sobre sí mismo, colocándose, por lo tanto, en primer plano de su actividad.

Por eso Lavelle juzga acertado definir la filosofía como ciencia del espíritu o "ciencia de la intimidad espiritual" (14). A la objeción de que el espíritu no puede ser justificado, responde que "sólo se justifican los efectos, pero no el principio mismo que los justifica", porque "habría una contradicción evidente en pretender validar el espíritu que es el poder de validarlo todo (¿quién lo validaría sino el espíritu mismo?, ¿y en nombre de qué, sino de las exigencias del espíritu?)". (15).

Todas estas afirmaciones Lavellianas plantean sin duda cuestiones y suscitan dudas, que requieren un tratamiento mucho más extenso y

pormenorizado. Intentamos detenernos en ellas en diversos capítulos para no alargar demasiado ésta introducción en la que sólo se pretende bosquejar las líneas maestras del pensamiento de Lavelle y mostrar su talante abierto al diálogo con los demás movimientos intelectuales de su época.

Aunque reconoce que grandes pensadores se han dejado seducir por ella, Lavelle no duda en afirmar que hay una evidente paradoja en la negación del espíritu. Incluso en este caso, el acto de negar es obra del espíritu, que -y aquí está la paradoja,- se volvería inexplicablemente contra sí mismo. Hay aquí, en su opinión, un prejuicio que es preciso combatir. El espíritu, -término con el que a menudo designa la conciencia, el yo o el sujeto, que no consiste, como veremos en entidades sustantivas, sino en actividad,- no sólo percibe los objetos, sino que se percibe también en sí mismo (19). Lavelle habla de que el espíritu tiene conocimiento de los objetos y conciencia de sí mismo. Conocimiento y conciencia son entonces dos formas válidas de la experiencia filosófica; aunque en la ciencia por razones de métodos a las que él no tiene nada que oponer, sólo se puede tomar en consideración la experiencia en sentido de conocimiento. Esta es precisamente otra de las diferencias que separan ciencia y filosofía.

Así se explica que en la ciencia que versa sólo sobre objetos, no pueda aparecer nunca el problema del espíritu, que es lo no-objeto por definición. Pero ocurre aquí algo análogo a lo que sucede con el ojo que ve las cosas que tiene delante, pero no puede verse a sí mismo. Piensa Lavelle que hay una flagrante contradicción en la

pretensión de poner toda la consistencia de parte del objeto, minus valorando o negando al sujeto, sin el cual no habría objetos, ni conocimiento. El objeto es lo primero que llama nuestra atención y hasta hay una inclinación natural en nosotros a considerarlo como modelo de toda existencia, pero la misión de la filosofía es justamente poner de relieve lo injustificado de esta empresa. Y el rigor y la firmeza de una filosofía se miden precisamente por el éxito que logra en la lucha contra esta inclinación, que nos es connatural, -cuya existencia Lavelle constata, pero no justifica, (17) -a considerar como verdadera la tesis de la ciencia, que en este caso es la tesis del materialismo y del sentido común: que el ser se reduce al objeto, al mundo que tenemos ante los ojos, y que la conciencia y todo el supuesto mundo del espíritu, no son sino sueños y fantasías sin ninguna consistencia, que siempre se desvanecen ante la fuerza del mundo real-, es decir, material.

De esta tesis no rechaza Lavelle frontalmente más que la segunda parte -la negación del sujeto o del espíritu-(18), ya que de la realidad del mundo material lo único que no admite es su absolutización, es decir, que sólo sea real el mundo, o que el mundo material sea el absoluto.

La postura de Lavelle ante la ciencia no puede, por lo tanto, ser más positiva: en realidad las diversas ciencias particulares no son más que una prolongación en los diferentes campos y a niveles cada vez más profundos de los interrogantes que el hombre se ha hecho siempre en torno al universo y a sí mismo. En cada una de ellas, "el espíritu (...) se sitúa ante el objeto, provisto de preguntas que le dirige, de exigencias a las que le exige satisfacer,

de herramientas con las que desmiembra su estructura o la modifica de acuerdo con sus proyectos, de fórmulas matemáticas que son como las mallas a través de las cuales constituye su representación esquematizada" (19).

Tal es la amplia y valiosa imagen que tiene Lavelle del papel decisivo que desempeña la ciencia en el desarrollo y maduración del hombre. Pero advierte que convertirla desde sí misma en la única manifestación válida del espíritu es incurrir en dos graves errores: falsear la verdadera índole de la ciencia, que jamás puede entrar en ese tipo de afirmaciones, y empobrecer la actividad misma del espíritu, que no sólo es capaz de acometer la audaz aventura científica, sino otras muchas (arte, filosofía,...) no menos admirables y dignas de estimación. Hay un influjo innegable de ida y vuelta, un feed-back continuo, entre el grado de desarrollo del espíritu y la profundidad y éxito de sus investigaciones. Lavelle se complace en resaltar que el progreso alcanzado en los diversos campos de exploración constituye la manifestación del desarrollo alcanzado por el espíritu, más bien que su causa.

- (1). Cfr. Science, 14.
- (2). Ib. 11-12.
- (3). No cabe duda de que los modernos análisis del lenguaje han contribuido poderosamente a clarificar muchos problemas de este tipo.
- (4). Manual, 119.
- (5). Las potencias, 10.
- (6). Se aclara esta concepción de las tres categorías en el Cap. III.
- (7). Introducción a la Ontología, 50.
- (8). Ib. 51.
- (9). Introducción a la Ontología, 51.
- (10). Manual, 119.
- (11). Science, 12.
- (12). Ib. 13.
- (13). Ib. ib.
- (14). Cfr. De l'intimité spirituel.
- (15). Traité, I, 730.
- (16). Como se indica más adelante con mayor detalle, Lavelle emplea el término experiencia en un sentido mucho más amplio del que habitualmente se considera.
- (17). Es este, sin duda, uno de los puntos débiles en su filosofía como tendremos ocasión de ver.
- (18). Como queda dicho, la falsedad de una doctrina suele estar básicamente en lo que niega y no en lo que afirma.
- (19). Science, 13.



.. III. - DIALOGO CON LAS DEMAS FILOSOFIAS

Dice Lavelle que "no hay más que una sólo filosofía, de la misma manera que no hay más que un solo mundo" (1). Y esta comparación llevada a diversos aspectos permite aclarar lo que el autor quiere significar con esta extraña afirmación de la unidad filosófica.

Desde luego si algo no quiere decir con ella es que haya sólomente una forma válida de filosofía o que sólomente una determinada tendencia o corriente filosófica sea la auténtica, mientras las demás quedarían desacreditadas en mayor o menor medida, según sea el grado de discrepancia con ella. Nada más lejos de sus propósitos que la pretensión de desacreditar de plano ni uno sólo de los innumerables sistemas que la historia recoge bajo el común rótulo de filosóficos. Y ello, claro está, no por otro tipo de consideración, -que carecerían de valor, naturalmente,- que no sean las estrictamente racionales.

Para Lavelle la pluralidad de sistemas, lejos de ser indicio de la impotencia para llegar a resultados comunes, refleja más bien la inagotable riqueza y fecundidad del propio campo filosófico.

"Del mismo modo que hay diferentes perspectivas sobre el mismo mundo, así hay también aspectos diferentes de la filosofía en los que se expresa la personalidad de cada filósofo" (2). Por lo tanto no sólo no hay que preocuparse de esta proliferación desorbitada de sistemas y escuelas de filosofía, sino que este hecho debe hacernos reflexionar en una doble dirección: por un lado, sobre la limitación de nuestras capacidades en todos los órdenes, y concreta

tamente en el orden de la propia reflexión, que imposibilita el que ésta agote de hecho todo el campo que en principio podía abarcar, y por otro lado, sobre la infinita abundancia y variedad de este objeto de la reflexión, susceptible de ser abordado desde las perspectivas más diversas, sin que ninguna llegue a abarcarlo enteramente.

Si nuestra capacidad de reflexión es limitada y el objeto al que se aplica presenta una riqueza y variedad infinita de perspectivas, se comprende fácilmente que ninguna de ellas pueda monopolizarlo del todo. Cada perspectiva sería una filosofía determinada y el objeto sería esa totalidad absoluta, que se suele designar bajo el término de el ser. Todas las filosofías serían, entonces, verdaderas y válidas, a condición de evitar la tentación constante que se ha cernido siempre sobre ellas -y en la que han caído casi siempre,- de convertirse en absolutas.

Pero la cuestión no es tan sencilla como para quedar despachada con estas superficiales observaciones. Lavelle emplea con frecuencia la imagen del yo, en tanto que cuerpo, en el mundo material, para aclarar la situación del yo, en tanto que espíritu, en el mundo del ser (¿habrá que dejar constancia de que tal terminología podrá parecer a muchos anacrónica y periclitada?). Pero esta imagen cumple la contradictoria misión que él tan lúcidamente señalaba para todo signo: la de ser indicio que nos descubre la existencia de algo, pero, a la vez, pantalla opaca que nos oculta su presencia. El problema está en que la pantalla prevalezca sobre el indicio, con lo que la imagen destinada al esclarecimiento vendría a introdu

cir : un nuevo elemento de confusión.

Por otra parte, la idea de que las distintas filosofías dan sendas perspectivas sobre el ser, del mismo modo que el ojo obtiene diversas panorámicas de un paisaje desde otros tantos puntos de mira, no es tampoco original de Lavelle. Y lo que es más grave, puede plantear más problemas que resuelve.

Sin pretender aclarar aquí la complicada y difícil -también creemos que original,- concepción del Ser como Acto de Lavelle, y la identificación de ambos con el Espíritu y el Absoluto, hay que resaltar, sin embargo, la heterogeneidad de este mundo del ser o del acto, con el mundo de los objetos que tenemos ante los ojos. Esta heterogeneidad, sin ser absolutamente radical -¿cómo imaginar siquiera un mundo separado por una fosa infranqueable, sin un sólo puente de unión con el nuestro?- lo es en suficiente grado como para que los parámetros, leyes y demás relaciones vigentes en uno, no tengan ninguna aplicación al otro. El mero hecho de hablar en pleno siglo XX de los dos mundos platónicos -aunque sean quizá tan distantes ambas concepciones como lo son las épocas en que fueron concebidas,- no deja de ser llamativo.

Una de las distancias más profundas entre Platón -y en general la metafísica tradicional,- y Lavelle, la marca precisamente Kant. La metafísica que él creyó imposibilitar de una vez por todas no es la metafísica sin más, según Lavelle, sino un determinado tipo de metafísica que adolecía de un grave defecto: la concepción de objetos metafísicos similares a los físicos, sólo que más tenues

y delicados. Lavelle denuncia permanentemente lo que él llama idolatría de la metafísica tradicional, que mantiene un concepto estático de la sustancia, tomado, sin duda de los objetos de nuestra experiencia. Las ideas platónicas, por más que estén desposeídas de espacio-temporalidad y todas las demás características de los objetos materiales, son todavía objetos.

Otro tanto cabe decir de las sustancias aristotélicas y hasta de las sustancias espirituales de la filosofía medieval; por más que sean ajenas a la materia conservan aún el rasgo de la permanencia que permite concebirlas como entidades estáticas, o, si se quiere "cosas" espirituales.

Pero Lavelle no admite que pueda hablarse de cosas espirituales. La conclusión Kantiana de considerar incognoscible la cosa en sí le parece, en este sentido, insuficiente. No se trata de que sea incognoscible, sino que resulta contradictoria en sí misma (3). No hay más cosa que el objeto y todo objeto es, por definición, "para otro", es decir para el sujeto que lo conoce (y sin el cual tampoco sería objeto).

Por lo tanto, la obra de Kant, lejos de suponer un atentado a la metafísica, supone un enorme paso hacia adelante en su consolidación. Al no haber objeto metafísico, es natural que la metafísica-filosofía no puede ser una ciencia, pero es que tampoco debe serlo en el sentido a que, por lo visto, aspiraba de tener "conocimientos científicos".

Esta discrepancia en una cuestión tan fundamental, así como la con

cepción post-kantiana e incluso post-husserliana de la conciencia, le permiten tomar distancia en otros muchos temas con relación a lo que él no ve inconveniente en seguir llamando "Philosophia perennis" en la que naturalmente ve representadas todas cuantas filosofías han sido. Desde luego, los "prejuicios"-si así cabe llamarlos,- con que Lavelle inicia su reflexión filosófica, son los mínimos posibles. Es evidente que en materia de imparcialidades no existe la "tabula rasa", pero no lo es menos que en el caso de Lavelle no aparece ningún motivo religioso, político, social o de cualquier otra índole que hipoteque su filosofía o condicione de modo especial su desarrollo. Quizá este hecho, -positivo para algunos y suficiente de por sí para descalificar su obra, según otros,- ha contribuido bastante a la marginación de que hablaremos más adelante.

Pero Lavelle no pretende vivir en una torre de marfil, separada del mundanal ruido. Desde sus intuiciones básicas y tempranas del ser como acto y como espíritu, aspira como todo filósofo y como todo intelectual a comprender y explicar cuanto sucede a su alrededor. La impresión de pensador solitario, abstraído y desinteresado por los demás se desvanece en cuanto vencemos las primeras resistencias que toda obra ofrece, obviamente, en sus comienzos. Hay en sus páginas un esfuerzo constante por establecer un contacto directo y personal con el lector, no para inculcarle ninguna convicción particular, sino simplemente para sugerirle puntos de vista y motivos de reflexión. No trata de imponer ninguna doctrina especial sino que invita a proseguir las reflexiones que él mismo se hace y que conciernen, como cabe esperar de un filósofo, al sentido del

hombre y del mundo.

Dice de él Sciacca que "tenía el alma de un neoplatónico" (4) y, desde luego, el ambiente que se respira en sus páginas es -hechas las necesarias reservas- de indudable ascendencia platónica. No se debe perder de vista, a este respecto, que de la misma manera que el objetivo final del Sócrates-platónico -y probablemente del histórico- no era llegar al saber sin más sino al saber (lo que tenemos que) hacer, es decir, a la moral, de igual modo, el fin que persigue Lavelle no se queda en la especulación metafísica, sino que pretende construir lo que él llama una "meta-moral", a cuyo conocimiento no le cuadra tanto el nombre de ciencia como el de sabiduría.

"La sabiduría" es, precisamente el título del libro que pensaba escribir, -la muerte se lo impidió,- para coronar su gran obra metafísica, "La dialéctica del eterno presente". Pero a través de otros múltiples escritos (5) podemos perfilar cuál era su concepción de la sabiduría. En ella se apunta inequívocamente a una cierta regulación de la conducta, a una actividad de carácter moral, que, dando por supuesta una determinada concepción teórica, se aplica, más bien a dirigir la voluntad que el entendimiento. "La ciencia, dice, (6) nos da una especie de soberbia de poder. Y la sabiduría consiste en dirigir su empleo. Su misión es, por lo tanto, cada vez más difícil, como se ve hoy en día, puesto que éste poder es cada vez mayor".

La sabiduría va más allá del conocimiento; y si se pretende que consista en un conocimiento, bien se ve que tal conocimiento es bien

distinto del conocimiento de un objeto. Porque ¿cómo conocer un sentimiento, si no es viviéndolo?, o ¿cómo tener noticia de las decisiones de nuestra voluntad, sino en la experiencia misma de tomarlas? "El lenguaje común, dice Lavelle, emplea la expresión "conocer un sentimiento" para decir que se lo vive" (7). Pero la sabiduría no puede renunciar a la pretensión de regular tanto los sentimientos como los deseos, que nos afectan de un modo más profundo que los propios conocimientos.

La sabiduría, como la ciencia, tiene una parte teórica y otra práctica, y del mismo modo que ocurre en la ciencia, también en ella la práctica es imposible sin la teoría. La parte teórica en la filosofía de Lavelle es, precisamente su concepción metafísica, que de esta manera adquiere una dimensión nueva al caer en la cuenta de que, por más que tenga sentido en sí misma, ha sido constituida para fundar sobre ella una doctrina moral.

Pero uno de los puntos que más atraen su atención en esta parte teórica de su filosofía es precisamente el hecho de la diversidad de filosofías. Ni una sola de las múltiples ocasiones en que aborda la cuestión, ve en ella un hecho negativo o una situación que debe ser superada. Su teoría de la participación le permite explicar con cierta coherencia el variado panorama de sistemas, sin hacer deseable su unidad. Cada uno de nosotros ocupa, tanto en el mundo material como en el seno del Ser, una situación única e irremplazable; no debemos pretender tanto llevar la contraria a los demás, cuanto buscar en ellos un enriquecimiento de los propios puntos de vista. Si se aceptan estos planteamientos, dice Lavelle, "la filosofía conoce

ría los despliegues más brillantes; la historia nos mostraría que cada doctrina responde a ciertas exigencias, inseparables de toda conciencia, pero que tiene necesidad de todas las demás doctrinas para sostenerse, del mismo modo que cada individuo tiene necesidad de todos los demás para ser capaz de subsistir" (8). No hay necesidad de negar las filosofías precedentes para elaborar la propia; no se trata de construir sobre ruinas. Tampoco se debe tomar una postura ecléctica, ni, menos aún, sincretista. Cada sistema filosófico debe ser una aportación nueva y original, porque cada filósofo se encuentra también en una situación irrepetible. Se podría pensar que hay aquí una defensa del relativismo en el sentido de que todas las perspectivas son igualmente válidas, sin que exista un criterio para jerarquizarla; y, sobre todo, sin que tenga vigencia para <sup>los</sup> demás el sistema de valores con que cuenta cada una. Pero Lavelle no defiende el relativismo (9): "ninguna filosofía puede ser válida para mí, dice, que no sea válida para todos" (10).

Cualquier investigación filosófica es válida, no sólo para el que la lleva a cabo, sino también para todos los demás; y la razón está en que "todos los hombres son como un mismo hombre cuyos pensamientos se actualizan en las diferentes conciencias, no sólomente en abstracto y porque están sometidas a las mismas leyes, sino en la realidad, porque estos mismos pensamientos, que él tiene, se actualizan en las diferentes conciencias, en las que se armonizan o excluyen, como en la suya propia" (11). Las corrientes filosóficas no se dan en estado puro. Coexisten todas ellas en la mente de cada filósofo.



Y coexisten porque todas son necesarias y se mutilaría la filosofía misma si se pretendiera excluir de raíz cualquiera de ellas. No se trata de negar y excluir, sino de poner en su sitio y ordenar. El progreso que tanto seduce al hombre de hoy, debe ser entendido como progreso en la maduración del espíritu; no es que se minusvalore el progreso técnico o de cualquier otro orden, que no es en el fondo más que obra del espíritu mismo y sería él quien, absurdamente, tendría que descalificar su propia obra; Se trata de que el hombre aprenda a estimar cada cosa en lo que vale y no se deje seducir por apariencias engañosas. Lavelle advierte que muchas de las novedades consideradas como progreso, lo son más en apariencia que en la realidad. No es que adopte, en absoluto, la postura del que se siente poseedor de la verdad y recela de todo lo novedoso por las dificultades que pueda acarrearle; más bien piensa, en este sentido, que toda novedad es un progreso, pero un progreso que puede convertirse en retroceso si no se interpreta correctamente.

En el terreno de la filosofía los progresos deben ser examinados con singular prudencia. No porque no se dé una maduración progresiva, manifiestamente detectable en su Historia; sino porque se corre el peligro de no descubrir el auténtico progreso donde realmente está y ver progresos donde no los hay. Cada época, según Lavelle, muestra preferencias por un determinado concepto y cristaliza en torno a él toda la reflexión filosófica. Tal ocurre en su tiempo con el concepto de "existencia" (12). Pero sucede que tales términos o conceptos pueden ser considerados como una superación de anteriores filosofías, cuando, en realidad, sólo nos dan

un punto de vista nuevo sobre parecidos problemas.

Estos términos "se convierten entonces en el centro de una perspectiva nueva que proyectamos sobre lo real, y nos dan la ilusión de una especie de revolución en el pensamiento humano, cuando en realidad, el hombre los ha conocido siempre, aunque situándolos en una perspectiva diferente, cuyo centro era ocupado por otro término" (13).

Tanto en filosofía como en las ciencias no suelen ser los descubridores quienes mejor calibran el alcance de sus hallazgos, -lo cual no los desmerece lo más mínimo,- tal vez porque les falta la suficiente distancia para poder situarlos en una visión de conjunto.

El progreso no suele consistir, como muchas veces se cree, en una negación de lo anterior, sino en una integración distinta, en una orientación nueva o en una perspectiva que se acumula y enriquece -todo progreso es enriquecimiento- nuestro espíritu y prolonga indefinidamente su acción sobre lo real. La pluralidad de sistemas sólo es un obstáculo cuando se concibe la filosofía como un sistema cerrado, susceptible de ser concluido alguna vez. Pero este es uno de los mayores errores que puede cometer un filósofo. Nadie que tenga conciencia de su limitación, -es decir de su realidad,- puede aspirar a definir la totalidad de lo real de una vez por todas, o a decir la última palabra sobre ella. Para Lavelle, la actividad que constituye la esencia de cada ser, en cuanto ser en sí, -opuesto al objeto que es siempre un ser para el sujeto,- (14) requiere constantemente un nuevo objeto al que poder aplicarse pa

ra subsistir. En este sentido la vida es un descubrimiento constante un continuo darse cuenta de los nuevos aspectos que nos ofrece lo real. No hay peligro de que el espíritu agote la exploración de lo real, sencillamente porque el espesor de la realidad -incluso de la realidad material- es infinito. Solo que no es un infinito actual, existente con independencia del espíritu que lo descubre, sino que es el propio espíritu quien lo actualiza al descubrirlo, a la vez que se actualiza y perfecciona a sí mismo con tal descubrimiento.

Hay en estas afirmaciones una gran dificultad de comprensión, pero no cabe duda de que se trata de lo más original de su filosofía.

Lavelle critica con no menos fuerza el idealismo que el realismo, aunque la impresión que deja su obra es que tiende por naturaleza hacia el primero. Ya hemos aludido a las objeciones que le merece la filosofía de Kant en lo que se refiere a la afirmación de "la cosa en sí", como incognoscible. Es comprensible que Fichte eliminara ese mundo impenetrable por definición, y colocara toda la realidad de parte del sujeto. La filosofía de Fichte constituye para "Lavelle" el modelo más perfecto de idealismo, es decir, de toda doctrina que, identificando el ser con el sujeto, tiende a mostrar que el objeto representado no es más que el producto de una actividad subjetiva" (15).

El idealismo es contrario al sentido común y a esa tendencia espontánea y casi invencible que tenemos a considerar la objetividad y consistencia de las cosas. Pero lo que realmente es inadmisibles

en él, es esa pretensión de sustituir la objetividad de las cosas por una especie de ensueño, que se desvanece cuando la conciencia deja de soñarlo. El idealismo no explica suficientemente ni la consistencia que atribuye al sujeto, ni la aparente independencia que no puede dejar de reconocer en el objeto. Admite Lavelle que el sujeto -sea empírico, transcendental o absoluto,- goza de prioridad, en varios órdenes, sobre el objeto, pero sin llegar nunca a reducirlo. Según él el sujeto no pone al objeto, en el sentido de crearlo, sino que pone solamente su sentido. El sujeto necesita del objeto para actualizarse y perfeccionarse indefinidamente. Si el objeto fuera creación del sujeto no se vería bien la necesidad de llevar a cabo tal obra ni el fin o sentido de la misma.

De ahí que el idealismo encuentre modernamente tantas reticencias y oposición. Por una parte el neorrealismo ha subrayado la densidad e independencia del objeto, que hace que el sujeto no sólo no pueda imponerle sus leyes, sino que más bien se vea obligado a recibir las de él.

De igual modo la fenomenología "no sólo se niega a aislar esta noción de sujeto puro, a la que el idealismo había ligado su éxito, sino que renuncia incluso a conocer de él otra cosa que sus formas manifiestas y, por así decirlo, encarnadas". (16). En vez de derivar lo dado, esto es, el objeto, a partir del sujeto, la fenomenología se conforma con describir los datos, tal como nos son dados; Pero del sujeto en sí mismo nada dice, sino lo que a través de estos datos se revela de él.

Igualmente se descalifica la noción de sujeto puro, desde el existencialismo, que negándose también a sobrepasar la esfera fenomenológica, coloca el verdadero ser del lado de la objetividad, del "en sí", reduciendo la conciencia -o el sujeto que lo piensa- a pura negatividad, un vacío o un agujero en el seno del objeto que es el ser en plenitud.

El idealismo había absorbido el ser en el pensamiento, cuando en realidad el pensamiento no es más que una de las formas del ser. El realismo, -al menos algunas de sus formas extremas,- absorbe igualmente el ser en el objeto, que no es más que otra de las formas o modos del ser, como si el acto mismo de conocer el objeto y el propio sujeto que conoce no estuvieran también entretreídos, en su estructura, del mismo ser.

Idealismo y realismo son dos concepciones del ser que se necesitan mutuamente más bien que se excluyen. Lavelle utiliza para su aclaración la analogía con el espectador y el espectáculo. Tan falso es suponer que el espectáculo se basta a sí mismo, sin ningún espectador que lo contemple, y por cuya contemplación se convierte en espectáculo, como suponer que el espectador es suficiente y puede sacar de sí mismo todo aquello que, si no lo recibiera de fuera, no sería más que un fantasma de la imaginación. Por más que parezcan oponerse, el idealismo y el realismo, -y todas las demás doctrinas, incluso las más alejadas entre sí,- se necesitan y se complementan.

La pretensión de poder reducir el sujeto al objeto o viceversa es

imposible. Como imposibles son consideradas otras muchas "aporías" de la filosofía-metafísica. Y esta es la razón principal de que, confiados en los progresos y seguridad de la ciencia, se haya considerado también imposible la metafísica misma. Pero se es víctima aquí de un espejismo. Porque la afirmación de esta imposibilidad es ella misma anticientífica y merecerora en grado superlativo de todas las acusaciones y deficiencias en cuyo nombre se hace. Pero además las razones en que se basa tal afirmación tampoco resisten una crítica medianamente seria.

Lavelle piensa que lo que generalmente se quiere decir cuando se habla de que la metafísica es imposible, o que consiste en especulaciones vacías de contenido, es que la metafísica es imposible como ciencia. Pero esto es evidente y nadie puede negarlo. Sólo en el mundo antiguo y en la Edad Media se puede hablar de confusión entre filosofía y ciencia, porque ninguna de ellas, -sobre todo la segunda,- tenía delimitado el status que hoy se le atribuye. Desde que Galileo fijó por primera vez las condiciones que ha de reunir el conocimiento para poder ser considerado como ciencia, -condiciones que, por cierto, tampoco han sido ni son ajenas a toda revisión,- quedó claro de una vez por todas que el saber filsófico no podía satisfacer de ningún modo todos los postulados científicos. Por consiguiente decir que la metafísica es imposible equivale a decir que la ciencia es el único saber válido, lo cual ya es bastante más difícil de explicar.

Pero aún esta afirmación obtendría el beneplácito de Lavelle, con tal de que la validez en cuestión cuyo dominio se extiende por toda

do el mundo del objeto, no pretenda todavía ir más lejos y negar cualquier otro ámbito de la realidad que trascienda de algún modo al objeto. Si la filosofía ha podido caer en ridículo cuando pretendió invadir el terreno de la ciencia, la ciencia traiciona sus propios principios y por lo tanto deja de merecer la confianza que normalmente se deposita en ella, cuando pretende pontificar -~~términos~~ por lo demás genuinamente anticientífico, - sobre cuestiones que de ningún modo le incumben.

El prejuicio científico está en la base de casi todas las acusaciones que se hacen a la metafísica. Y sería interesante comparar los abusos de intrusismo que hoy se cometen por parte y en nombre de la ciencia con los que se atribuyen con razón a la filosofía en el pasado. Se acusa a la metafísica de plantear problemas insolubles y de hacer un uso inadecuado del lenguaje, con lo que los problemas más difíciles se convierten en pseudoproblemas, es decir, cuestiones sin sentido. Pero hay aquí un evidente prejuicio científico: está claro que el tribunal desde el que se dictan tales anatemas está sustentado en determinadas concepciones científicas de lo que es un problema y de lo que debe ser el uso correcto del lenguaje. Pero es poco seguro que sea exclusivamente la ciencia quien está capacitada para dilucidar estos temas. Y una señal inequívoca de esto es que las discrepancias surgidas en ellos obligan a pensar en las que siempre han existido en la filosofía.

Creo Lavelle que un tratamiento desapasionado se irá abriendo paso poco a poco, en el que no se busque más que la mayor clarifi-

cación de los asuntos y en el que las discrepancias, -que seguirán existiendo naturalmente, y que nadie debe desear que desaparezcan,- se deban sólo a motivos estrictamente racionales, y no contribuyan a enfrentamientos en los que se busca la destrucción del adversario, sino a un diálogo constante que enriquece el pensamiento en un clima de solidaridad y entendimiento. Es quí donde él situa el sentido profundo del progreso y no en otros aspectos, que, si bien pueden resultar más deslumbrantes y seductores, se muestran a la larga más aparentes que reales. A esto alude, sin duda, cuando afirma que "cualquiera que sea el progreso de nuestra experiencia, el espíritu humano en todas las épocas de su historia se encuentra siempre en los mismos caminos" (17).

El diálogo, tal como lo propone Lavelle, resulta el método más actual y eficaz para conseguir ese progreso a que todos aspiramos. Pero éste diálogo resulta más difícil cuanto que compromete a todas las dimensiones de la personalidad. No se trata solamente de aunar entendimientos, sino, sobre todo, de acercar voluntades, creando un clima de solidaridad, -esa "comunidad universal de espíritus" a la que él se refiere,- como meta de todos los esfuerzos teóricos y prácticos. Pero la tendencia a aunar criterios y conseguir acuerdos teóricos debe ser bien entendida, de lo contrario se convierte no sólo en imposible, sino tambien en indeseable y contraproducente.

Hay una aparente contradicción en la afirmación Lavelliana de que es normal que haya desacuerdo entre los filósofos y la pretensión de alcanzar un acuerdo entre ellos. Esto significa que el acuerdo



al que aspira Lavelle no es un acuerdo sin más, sino lo que podía  
dos llamar un meta-acuerdo, el cual implica: 1<sup>a</sup>) Acuerdo en que es  
lógico que no exista unanimidad en filosofía, -como en ningún otro  
terreno, dadas las distintas situaciones de los filósofos y la in  
finita variedad de su objeto, y 2<sup>a</sup>) Acuerdo en que es justamente  
gracias a éstas discrepancias como se hace posible el diálogo y el  
intercambio, que a su vez nos permite comunicarnos con los demás,  
y, en su opinión, incluso realizarnos como personas. Porque, en su  
pensamiento, el diálogo, la manifestación, tiene un alcance ontoló-  
gico, hasta el punto de que sólo existe realmente aquello que se  
manifiesta, y en la medida que lo hace.

- (1). Manuel, 3.
- (2). Ib., ib.
- (3). En esto coincide don Fichte, del que sin embargo le separan tantas otras valoraciones.
- (4). G. Met. 1958, p. 54.
- (5). Cfr. fundamentalmente "La sagesse comme science de la vie spirituelle", en De l'intimité, 249-255.
- (6). De l'intimité, 250.
- (7). Ib. 251.
- (8). De l'intimité 50.
- (9). Se entiende el relativismo en el sentido usual del término; tal como aparece por ejemplo en Protágoras. Lo mismo hay que decir de todos los "ismos" que siguen, que, si se toman, en un sentido muy amplio, quedan prácticamente difuminados, sin contornos claros, y, por consiguiente, sin ninguna operatividad, de forma que pueden ser igualmente aceptados que rechazados en nombre de los mismos principios.
- (10). Manual 3.
- (11). Ib. ib.
- (12). Es una crítica evidente a la pretensión de que el existencialismo suponga una manera demasiado nueva de hacer filosofía.
- (13). De l'intimité, 155.
- (14). Hay en esta concepción una indudable analogía con la del "en sí" y el "para sí" de Sartre, aunque es casi seguro que no se inspira en Sartre, entre otras razones porque sus primeras obras en las que aparece este concepto, son anterior-

res̄ a las de Sartre.

(15). De l'être, 287-88.

(16). Ib. 288.

(17). Science, 39.

SS

1ª P A R T E:

EL SER ES ACTO

## I. LA EXPERIENCIA FUNDAMENTAL

La obra fundamental de Louis Lavelle es la extensa "Dialéctica del eterno presente", concebida en cinco volúmenes, de los que solamente pudo publicar los cuatro primeros: "Del ser", "Del acto", "Del tiempo y la eternidad" y "Del alma humana". La muerte le sorprendió cuando preparaba el último, que pensaba titular "De la sabiduría", y con el que pondría punto final a su concepción filosófica.

A lo largo de sus páginas van apareciendo sucesivamente todos los grandes temas que han acaparado desde siempre la atención de los filósofos. Porque todos los problemas de la filosofía están íntimamente relacionados entre sí; poco importa cuál se tome como punto de partida de la reflexión, pues necesariamente han de ser recorridos todos los demás. Pero la reflexión -que constituye sustantivamente la actividad filosófica- no puede abarcar al mismo tiempo los variados aspectos y matices que la realidad nos ofrece; se impone un análisis progresivo que vaya examinando por separado los temas, y en el que suele acontecer que la solución de uno de ellos lleva consigo el planteamiento de otros nuevos.

Y si bien los problemas fundamentales del hombre, -que son los de la filosofía,- son comunes a todos los filósofos y se pueden reducir a unos pocos, tanto en su planteamiento como en las soluciones difieren notablemente de unos pensadores a otros.

Todas las filosofías se presentan estructuradas en sistemas, abiertos o cerrados, pero siempre unitarios. Es la unidad que reciben del

ideal profundo que los inspira y del fin unitario que persiguen. Sólo cuando descubrimos esta inspiración oculta del filósofo se ilumina plenamente el conjunto de su obra y quedan patentes los hilos conductores de su pensamiento; es entonces cuando contemplamos la armonía de su arquitectura y la solidez de su construcción. Pero es difícil a veces encontrar esta clave que nos descifra de golpe la totalidad de un mensaje transmitido a retazos en gruesos volúmenes y por esta razón difícilmente reconstruible sin ella.

Por fortuna no es éste el caso de Louis Lavelle. Es verdad que sus tratados metafísicos descienden en ocasiones a sutilezas que nos hacen perder el hilo de su pensamiento, pero en sus prólogos y conferencias (casi todas ellas recogidas y publicadas después de su muerte) nos ofrece síntesis consumadas del conjunto de su filosofía.

Y lo primero que en ella nos llama la atención es su desarrollo lineal: no hay cambios en la filosofía de Lavelle. En su primera obra, publicada en 1927 -si exceptuamos las tesis de doctorado- aparecen ya no sólo todos los grandes temas de su filosofía, sino también las soluciones decisivas que aportará a la Historia del pensamiento. Esto no quiere decir que el resto de sus obras sean menos importantes, sino que constituyen un desenvolvimiento y explicitación de una intuición fundamentalmente madurada ya al principio de su producción. "Cuando decimos que el ser está presente al yo y que el yo mismo participa del ser, enunciamos el tema único de toda meditación humana. Es fácil ver que este tema es de una riqueza infinita. Es el fundamento de todos nuestros conocimientos particulares que se encuentran de antemano implícitos en él" (1).

Es ésta una característica muy importante y que debe ser examinada en todo su alcance. Se puede afirmar, con suficiente base en textos del autor (2), que antes de mandar a la imprenta su primer libro, había llegado a perfilar en su mente el núcleo fundamental de la doctrina, que sus obras escritas habrían de ir desarrollando sucesivamente. De ahí su afirmación de que "es preciso retornar constantemente a esta experiencia del ser en la que recogemos a la vez todos nuestros materiales y todas nuestras pruebas". (3).

Esto explica dos hechos llamativos en la obra de Lavelle: primero, que desde el principio de su trayectoria pudiera trazarse un programa detallado, que habría de desarrollar con absoluta fidelidad, y en cuyo desarrollo consumiría toda su vida. Efectivamente en De l'acte aparecen ya los títulos de sus restantes obras y el tema a desarrollar en cada una de ellas. Años más tarde, en la segunda edición, añadiría un extenso prólogo donde además de repetir las ideas fundamentales de su filosofía, se contiene un balance en el que puede comprobarse la exactitud con que había seguido el programa trazado (habían aparecido ya De l'acte y Du temps et de l'éternité) y en el que se reafirma en la intención de proseguirlo hasta el final con la misma escrupulosidad.

El segundo hecho está en plena coherencia con lo anterior: es el tono de seguridad y firmeza que poseen todas sus afirmaciones, la ausencia total de escepticismo, la negación de todo lugar al más mínimo resquicio de duda. Lavelle se muestra en todo momento convencido de su doctrina; no hay en ella ninguna vacilación, ningún momento de desorientación, ninguna tentación de abandono o vuelta atrás

del camino emprendido. En la participación es donde "vamos a encontrar sin cesar la fuente de nuestra confianza y de nuestra seguridad" (4). Lejos de constituir un sistema cerrado, su filosofía está abierta al diálogo con todas las filosofías anteriores y pronta a integrar cualquier nuevo hallazgo o aportación.

Más que sus conclusiones, nunca retractadas pero siempre perfeccionadas y profundizadas por él mismo, Lavelle ofrece al lector la fuente misma donde él las ha bebido, la experiencia en la que las funda constantemente. No deja de ser paradójico que un metafísico, tan preocupado por la metafísica que confiesa no entender de cuestiones ajenas a ella (5), acuda constantemente a la experiencia como corroboración última y prueba definitiva de todas sus tesis.

Naturalmente la palabra experiencia, como casi todos los términos ricos de contenido filosófico, está provista de una gran ambigüedad, más próxima a la equivocidad que a la analogía. Lavelle se queja de la restricción a que se la somete en algunos sistemas filosóficos, que pretenden reducirla a la experiencia sensible, como si los sentidos agotaran toda la posibilidad perceptiva del sujeto (6). Para él experiencia es todo lo que el sujeto puede captar por cualquiera de sus facultades, y precisamente la determinación de estas facultades del sujeto, tanto en su número como en su función, será objeto de un largo y detenido análisis, que concluye el autor dejando el campo abierto a la consideración de posibles nuevas facultades en el proceso dialéctico, a medida que éste análisis se hace más agudo y penetrante. Pero aquí están contenidas tesis lavellianas que serán desarrolladas más adelante.



Lo que no ofrece duda en la interpretación de la filosofía de Louis Lavelle es el hecho primitivo que le sirve de punto de partida, la experiencia fundamental en que se inspira, la idea central que dirige y orienta constantemente su pensamiento. Para decirlo sin preámbulos, la filosofía de Louis Lavelle es una filosofía de la participación. La participación es el núcleo central en torno al que giran todas sus afirmaciones y desde el que se plantean todos los demás problemas, sin que ella misma resulte problemática en ningún momento. Negar la participación equivaldría a desautorizar por completo la concepción de Louis Lavelle; nada hay en ella que no pueda explicarse en función de la participación y que no resulte quimérico y gratuito sin ella.

Pero, como ocurría con la experiencia, el término participación es también ambiguo y susceptible de múltiples acepciones. Se impone, por tanto, la labor de precisar su sentido para evitar falsas interpretaciones. Y se impone, sobre todo, la tarea de justificar el hecho mismo de la participación como punto de partida de la reflexión filosófica y como fundamento sólido y esquema vertebrador de todas las direcciones que ha de seguir tal reflexión.

Es aquí donde convergen participación y experiencia. Efectivamente, la participación se justifica única y exclusivamente mediante la experiencia, o si se quiere, hay una experiencia que atestigua el hecho de la participación. "La realidad de la participación es de alguna manera dada en la experiencia fundamental por la que descubrimos en el Ser, el ser que es el nuestro". (7). Difícilmente se encontrará un sólo escrito de Lavelle en que no se aluda expresa y reiteradamente a esta experiencia de la participación. Esta insistencia,

-a menudo incluso repitiendo literalmente frases enteras- es una constante en toda su obra. Y constante es también el sentido que esta experiencia de la participación mantiene desde el principio hasta el fin. Se trata de nuestra participación en el ser absoluto, en el todo del ser, donde los seres particulares se hallan inscritos y del que todos ellos permanecen solidarios.

Como quiera que toda la infinita y variada pluralidad de estos seres particulares deriven, necesariamente y en todos los órdenes, del hecho de la participación, sólo después de haber establecido el largo proceso de tal derivación podremos hacernos cargo del alcance de este concepto capital. Por eso no hay en las obras de Lavelle una definición estricta y precisa de lo que la participación representa. Un concepto tan profundo y universal, con el que se pretende designar nada menos que el Todo, el Absoluto de la realidad o el "ser total" -en la expresión preferida del autor-, no podía tener cabida en los límites de una definición. Pero las explicaciones de la participación las descripciones desde todos los puntos de vista posibles se suceden ininterrumpidamente. No es que pretenda demostrar el hecho de la participación; tal intento en la mente de Lavelle podría equipararse al de pretender demostrar la existencia del movimiento, del mundo o la nuestra propia. Justificar la participación no es probar su existencia, - lo que estaría en contradicción con su condición de hecho primitivo-, sino aclarar el modo como toda la realidad se deriva de ella. "Es evidente que la presencia del ser debe ser objeto de una intuición y no de una deducción; porque no se podría encontrar un principio más alto de donde pudiera ser derivado. (8). Y por lo tanto es explicar la realidad, el sujeto y el objeto, el yo y las cosas, el mundo que tenemos ante los ojos y el universo todo, a partir de esta

realidad primera, fuente de todo lo demás. Así pues, la participación es incuestionable y se nos impone en una experiencia; se trata entonces de explicitar esta experiencia sobre todo en cuanto a su contenido, universalidad y grado de evidencia.

Ante todo conviene distinguir las dos caras simultáneas que tal experiencia ofrece; por un lado su vertiente psicológica, y por otro -y fundamentalmente- el alcance ontológico que la convierte en una experiencia netamente metafísica.

En lo que al aspecto psicológico se refiere, la experiencia de la participación va acompañada de un factor emocional, que evoca, en ocasiones, las descripciones de los místicos, aunque nunca pretendió Lavelle salirse del marco puramente filosófico. "No hay experiencia más conmovedora que la que revela la presencia del yo al ser", escribe en su primera obra (9); y en el mismo tono encontramos expresiones a lo largo de todos sus escritos: "Una emoción y una alegría incomparables la acompañan" (10); "no se puede considerar sin una emoción metafísica incomparable" (11). En una conferencia, el 2 de Marzo de 1939, en la Escuela de Altos Estudios de Gand, afirmaba sin rodeos: "el momento más emocionante de mi vida es aquel en que reflexiono sobre mi propia participación a la existencia, es decir, sobre la presencia en el universo de un ser que dice yo" (12). Y en el último texto que escribió Lavelle, destinado a la "Revue des Etudes philosophiques", se expresa en su más alto grado de intensidad, este carácter emotivo de la experiencia de la participación: "El descubrimiento de sí es este descubrimiento extraordinario de un ser que participa al ser del todo, (...) Este descubrimiento corresponde sin duda a la emoción más viva que el hombre es capaz de experimentar". (13). Parece innecesario

rio multiplicar las citas sobre una cuestión tan explícitamente afirmada. Al tener la experiencia de la participación, experimentamos "la emoción metafísica más profunda, aquella que todas las demás comparten y especifican". (14).

Carácter fundamental de la experiencia de la participación es, como queda dicho, el de ser la experiencia primera, origen y fuente de todas las demás; "nuestra más primitiva y más constante experiencia, es la de la participación" (15). "Solamente con una tal experiencia, comienza el análisis" (16). "La participación, (...) es sin duda la experiencia fundamental sobre la que se funda la metafísica entera" (17). Y "la inserción del yo en el ser es, sin duda, la experiencia fundamental de la que todas las demás dependen" (18). "Se puede pensar que es de una tal experiencia, de donde ha partido toda la filosofía" (19). Pero no es una experiencia única, que una vez tenida podamos conservar solamente en el recuerdo, sino que en todos los momentos de nuestra vida podemos evocarla y reproducirla con la misma viveza y profundidad; "no se puede negar que esta presencia simultánea del ser y del yo y de uno a otro no sea una experiencia metafísica a la vez primitiva y permanente" (20). "pensamos que esta experiencia es, a la vez, la experiencia inicial y la experiencia constante en la que cada uno de nosotros no cesa de moverse y que todas las demás suponen" (21).

Se trata, pues, de "una experiencia no sólo primitiva e instantánea sino que (además) no cesa de proseguirse y profundizarse durante mi vida entera" (22). Así "la idea misma de la participación, (...) coincide para cada uno de nosotros con un hecho, a saber, con el hecho mismo de la inserción del yo en el todo, que es una experiencia constante" (23). "El hombre es un ser limitado, que está situado frente

a un todo al que se opone pero con el que está unido. Hay aquí una experiencia a la vez inicial y eterna que está implicada por todas las demás y que todas las demás desarrollan y especifican" (24).

Es además una experiencia universal, que todo el mundo ha tenido alguna vez en su día y que se impone con fuerza irresistible: "La experiencia primitiva (...) es la expresión más sutil y más profunda de esta otra experiencia que es común a todos y que la acompaña siempre, que es la de nuestra propia presencia en la totalidad del ser" (25). Tan universal es esta experiencia, que Lavelle llega a afirmar que "hay una experiencia reconocida y, por así decirlo, popular de la participación" (26). Es una experiencia "a la vez personal y universal" (27), y que "es imposible rechazar" (28).

Podría ya hacerse aquí, apenas esbozada la primera afirmación de Lavelle, una objeción en el sentido de que una experiencia tan universal y evidente debería ser objeto de un común asentimiento a lo largo de toda la Historia de la Filosofía. Asentimiento que viene desmentido claramente por los hechos históricos. Pero tal contradicción es más aparente que real, pues aunque la metafísica se apoya en una experiencia privilegiada que es la del acto que me hace ser" (29), es decir, la de la participación, sin embargo "la mayor parte de los hombres son arrastrados y absorbidos por los acontecimientos. No tienen suficiente sosiego para profundizar esta conexión inmediata del ser y del yo que funda cada uno de nuestros actos y les da valor; ellos la presienten más que la sienten; no es nunca para ellos objeto de una atención directa, ni de una conciencia clara; y si alguna vez su pensamiento llega a rozarla, no es más que un contacto pasajero, cuyo recuerdo se desvanece rápidamente" (30). -

Por otra parte "se piensa casi siempre que no puede haber otra experiencia que la del objeto" (31). Y es este prejuicio, convertido en principio absoluto por el positivismo, el que desvirtua en su raíz misma la experiencia metafísica; porque de esta manera, "el pensamiento que aprehende todo lo demás ha aparecido siempre como inaprehensible él mismo, precisamente porque se pretendía que no pudiera ser aprehendido más que como un objeto" (32). Es, como queda dicho, recortar arbitrariamente el ámbito de la experiencia el querer reducirla a "experiencia del objeto", cerrándonos el camino del sujeto que es precisamente el que constituye al objeto como tal.

Piensa Lavelle que hay aquí una contradicción, aunque esté muy extendida; "es una verdadera paradoja, aunque ha seducido muchos espíritus, el querer que el foco de irradiación de toda luz, esté él mismo escondido en las tinieblas" (33). Por consiguiente se pueden mantener los caracteres de universalidad y necesidad de la experiencia metafísica, aunque muchos, incluso la mayor parte de los hombres, no hayan sabido apreciarla en su justo valor y alcance. No en vano afirma Lavelle que "el camino que conduce a la metafísica es particularmente difícil. Y hay pocos hombres que acepten emprenderlo" (34).

Parece claro, entonces, que las dificultades que tal experiencia pueda ofrecer, recaigan fundamentalmente sobre su contenido. ¿En qué consiste esta experiencia de la participación? ¿Qué es lo que se nos da en ella? Al responder a estas preguntas aparece por primera vez el panorama de la concepción filosófica de Louis Lavelle. "Los filósofos, -escribe- han buscado siempre cuál es el hecho primitivo del que todos los demás dependen. Pero el hecho primitivo es que yo no puedo ni

poner el ser independiente del yo que lo aprehende, ni poner el yo independiente del ser en el que se inscribe" (35). Por consiguiente, lo que se me da en esta experiencia fundamental es "la inserción del yo en el ser" (36), porque "no hay que olvidar, sin duda, que descubrir la existencia del yo no es descubrir la existencia del ser en el interior del yo, sino la presencia del yo en el interior del ser" (37). El yo "no tiene jamás conciencia de su existencia separada: es ésta una interpretación errónea del Cogito" (38), cuya verdadera significación está no en "dar a nuestro ser propio un carácter puramente subjetivo, (sino) en abrirle un puesto, gracias a esta forma subjetiva en el interior del ser absoluto, cuya existencia nos es entonces revelada por la revelación de la existencia misma y de nuestro yo" (39).

Una primera caracterización consistirá, pues, en definir la participación como la inscripción o colocación del yo en el interior de un todo que me desborda y del que formo parte: el todo del ser, el absoluto, la realidad total, fuera de la cual no hay nada. Caracterización que es válida y suele ser empleada por Lavelle en sus obras morales o en los tratados metafísicos como punto de partida para ulteriores reflexiones y matizaciones (40).

Pero realmente esta elemental descripción adolece de graves defectos y no traduce en absoluto lo que es esencial a la participación. Para introducir la realidad profunda de la participación no duda Lavelle en echar mano de imágenes espaciales fácilmente comprensibles por todos. En repetidas ocasiones compara esta inscripción del yo en el todo del ser con la inserción del cuerpo en el todo del universo (41). Pero este todo no es el resultado de una suma de partes; y aquí

está precisamente el punto de partida de la originalidad de Lavelle. No es un "todo-suma", sino un "todo-fuente": "El todo en sí mismo no puede jamás presentarse bajo la forma limitativa de una suma de fenómenos; es el acto de donde todos los fenómenos proceden" (42). "El error más grave que pudo cometer es el que consistiría en considerar al ser como la suma infinita de determinaciones, mientras que es solamente su fuente" (43). En sí mismo no es tampoco un objeto, por inmenso que se le conciba, del cual formo parte, sino que solamente adopta la forma del objeto por relación a un sujeto que lo pone como tal.

Se desemboca de esta manera en una de las afirmaciones más obstinadamente defendidas por Lavelle: La de que el ser en sí, considerado en su totalidad no es ni un objeto absoluto, como piensa el materialismo, ni un sujeto absoluto como creen los idealistas, sino que la esencia última del ser es el acto. El ser es acto. Y el todo no es más que la forma que este ser-acto reviste para el yo de un ser limitado que es también en su intimidad más escueta un acto limitado que participa del acto absoluto o eficacia suprema.

Este es el sentido profundo y único que tiene la participación en Lavelle. Es aquí donde se nos revela el genuino contenido de esta experiencia fundamental: se trata efectivamente de la inserción del yo en el todo, pero teniendo presente que ni el yo ni el todo son objetos a la manera de las cosas que percibimos en el mundo de nuestra experiencia sensible. El todo del ser es un acto puro, fuente de todo lo demás, que justifica y explica a todos los seres particulares y que tiene en sí mismo sus propias razones de ser y su propia justificación.



Queda esbozada, así la compleja teoría de la participación. Se parte siempre de una experiencia primitiva, que puede ser constantemente actualizada, y que se intenta poner de manifiesto en todo su contenido; pero la riqueza de esta experiencia es infinita, y por lo tanto estamos seguros desde el principio de que el análisis emprendido no se termina nunca. A medida que profundizamos en esta experiencia descubrimos nuevos aspectos y más variados matices, en un proceso que jamás tendrá fin. Porque "no conseguimos nunca aprehender el ser más que en una de sus formas individuales; (...) la conciencia nos muestra nunca más que uno de sus estados momentáneos" (44). Por eso es necesario que el análisis recorra sucesivamente cada una de estas formas y cada uno de estos estados.

Este análisis es, desde luego, reflexivo, ya que toda filosofía se constituye con un acto de reflexión, pero "la mente de Lavelle es también creador. Concepto éste de análisis creador que viene a añadirse a la lista de las innovaciones Lavellianas y que necesita también una amplia explicación que aclare su sentido justo. Lavelle califica además de dialéctico este proceso del análisis, aportando también una peculiar concepción de la dialéctica, no menos importante en el conjunto de su pensamiento.

Recogiendo ahora los principales caracteres que determinan la experiencia de la participación, nos encontramos con que se trata de una experiencia a la vez personal y universal, que suscita en nosotros las más vivas emociones, que se repite en los momentos más intensos de nuestra vida y que funda todas las demás experiencias de que somos capaces. Por otra parte, aunque en sí misma es evidente, son po-

cos los que la saben interpretar convenientemente. La mayoría de los hombres se apartan enseguida de su autenticidad, supliéndola con falsos sucedáneos. Porque "es difícil aislarla para considerarla en toda su pureza: es preciso una cierta inocencia, un espíritu liberado de todo interés e incluso de toda preocupación particular" (45). Pero, sobre todo: "saber que existe (esta experiencia) no es todavía realizar su plenitud concreta, no es actualizarla y poseerla" (46).

Y aquí entra el último carácter con el que es necesario determinarla por el momento, que se deduce de todo lo anterior y explica y justifica el largo camino que el análisis emprendido debe recorrer. Ocurre, en efecto, que aunque el hecho de la experiencia fundamental sea evidente, su contenido es bastante poco claro y de ahí la necesidad del análisis reflexivo y dialéctico. "Porque es de la presencia del ser de la que partimos: pero esta no es todavía más que una experiencia confusa y que debemos analizar" (47). "Describir los términos de esta primera experiencia por la que el yo se inscribe él mismo en el ser y mostrar la relación que los une, es proseguir una acción dialéctica que, sin añadir nada a esta experiencia, permite medir su riqueza y fecundidad" (48).

Del contenido de esta experiencia hay que decir, por consiguiente, que se irá haciendo patente a medida que se vayan recorriendo las diversas etapas de la participación, resolviendo los problemas que se suscitan hasta llegar todo lo lejos que seamos capaces, porque el camino abierto es de suyo interminable. En capítulos posteriores se intenta poner luz en los conceptos que en este primero han sido solamente aludidos y en otros que todavía no han encontrado lugar en es

te bosquejo inicial. Y se comienza por el ser, en cuyo seno nos ha situado la experiencia de la participación, que hemos considerado.

- (1). La presence t  tale, 31.
- (2). Cfr. De l'intimité, 217.
- (3). Ib., 34.
- (4). Du temps..., 278-279.
- (5). Du temps... La presence totale, 11.
- (6). Cfr. Sciacca.
- (7). Du temps... 209.
- (8). La presence total, 31.
- (9). De l'être, 248.
- (10). De l'acte, 28.
- (11). De l'acte, 374.
- (12). De l'intimité, 78
- (13). De l'intimité, 282. Cfr. La presence totale, 37.
- (14). Du temps... 278. Cfr. De l'ame... 143.
- (15). Introducción a la ontología, 29.
- (16). De l'être, 45.
- (17). De l'intimité, 235.
- (18). De l'âme humaine, 318.
- (19). De l'intimité, 155.
- (20). De l'être, 249.
- (21). De l'être, 294.
- (22). De l'âme humaine, 89.
- (23). De l'âme humaine, 216.
- (24). La presence totale, 212.
- (25). De l'intimité, 51. Ib. 281.

- (26). De l'être, 19.
- (27). De l'acte, 11.
- (28). De l'âme humaine, 46.
- (29). De l'acte, 11.
- (30). La presence totale, 26-27.
- (31). Ib., ib.
- (32). Ib., ib.
- (33). De l'intimité, 106.
- (34). De l'acte, 9.
- (35). De l'acte, 10.
- (36). De l'âme, 318.
- (37). De l'être, 211.
- (38). De l'âme, 242.
- (39). Presence totale, 68-69.
- (40). Cfr. De l'intimité, 226.
- (41). De l'intimité, 108.
- (42). Du temps..., 379.
- (43). De l'être, 171.
- (44). La presence totale, 32.
- (45). La presence totale, 26.
- (46). Ib., ib.
- (47). Ib., ib.
- (48). Ib., 28.

II. - EL SER Y LA NADA

Al plantearse el problema del ser al estilo de la más genuína tradición metafísica, reconoce Lavelle el cambio que en pocos años se había operado en la filosofía francesa. Sin duda, aunque -fiel a su manera impersonal de escribir - no se atribuye explícitamente una parte en este nuevo rumbo del pensamiento, era consciente en su interior de haber estado entre los pioneros de la transición (1). "Introducir de nuevo el problema del Ser en la filosofía -escribe- podía parecer hace una veintena de años como una especie de paradoja: no había entonces una noción que estuviera más desacreditada; no hay ahora ninguna que nos halla llegado a ser más familiar. Pero se nos había acostumbrado a un ascetismo intelectual que hacía del ser tan pronto una noción vacía como un objeto fuera de alcance. El positivismo y el kantismo habrían triunfado" (2). Y efectivamente, positivista y neokantiana fue la formación que recibió Lavelle en su primera juventud, según propia confesión (3).

Este triunfo del positivismo y del kantismo dificultaba grandemente cualquier tipo de planteamiento metafísico. Era opinión generalizada la de que la metafísica había pasado definitivamente a ser historia y resultaba inimaginable que se pudieran resucitar los viejos e inútiles planteamientos sobre el ser y la nada y sus inasequibles derivaciones ontológicas. Y sin embargo, la preocupación de Louis Lavelle está desde el primer momento, centrada en el campo de la metafísica. Desde él intentará comprender y aun justificar puntos de vista diversos y hasta opuestos, pero sin dudar nunca de su propia posición.

Efectivamente, la reflexión sobre el Ser, -y Lavelle sabe reconocerlo- (4) resulta, a veces, árida y vacía; el carácter abstracto de sus contenidos, ajeno sistemáticamente a toda experiencia sensible hace difícil la deseada precisión conceptual que tanto se admira en otras ramas del saber, y plantea serias dudas sobre la consistencia de tales contenidos. Pero Lavelle insiste en que la ciencia del Ser sigue siendo, como en Aristóteles, la primera de las ciencias y el soporte inevitable, consciente o inconsciente, de todos los demás saberes.

Por otra parte las descripciones ontológicas que, en ocasiones nos brinda Lavelle, lejos de la pura racionalidad, expresan sentimientos y emociones propias de un espíritu apasionado y romántico. Así se expresa, por ejemplo, en una de sus múltiples descripciones del Ser, con la que abrimos aquí su análisis: "El Ser es como un mar inmenso, animado de movimientos interiores, que se trata para nosotros no de negar, sino de describir. Al evocar su totalidad, evocamos indivisiblemente los abismos del espacio y del tiempo. Pero estos no nos descubren todavía más que el ser manifestado: lo que nosotros buscamos es su interioridad, no para abolir la manifestación porque también ella está contenida en el Ser, sino para alcanzar el secreto del que procede y sin el que no sería nada" (5).

El proceso del análisis Lavelliano del ser es el siguiente: al principio, el ser se nos impone como un objeto inmenso, como un todo, en cuyo seno estamos situados nosotros mismos; el ser que espontáneamente aprende el sentido común es un total, obtenido por la suma de partes, "un bloque inerte", acabado, del que todos formamos parte.

Pero la reflexión "me permitirá penetrar en la intimidad misma de este ser que no era al principio para mí más que la inmensidad de una cosa" (6) y descubrir el grave error de tal concepción espontánea.

Al poner de manifiesto las contradicciones que ésta encierra, la reflexión nos desvela la auténtica cara del ser: no se trata de un todo-suma (7), que sería posterior a las partes, sino de un todo-fuente, del que brotan las infinitas formas de los seres particulares; ni tampoco de "un bloque inerte contra el que viene a chocar el espíritu (...) sino (...) de una génesis eterna de sí que es también la fuente de todas las génesis" (8). Se trata, en resumen, de que el Ser es "causa sui", es un fieri eterno, un constante hacerse a sí mismo. Dicho en lenguaje de Lavelle: el ser es acto. Nadie subrayó tan enérgicamente esta afirmación; nadie como Lavelle la llevó hasta sus últimas consecuencias. "Se ve, pues, -escribe- cuán lejos estamos de la tesis que considera el todo como un objeto inmenso, fuera del cual vendrían a emerger sucesivamente, como otras tantas lámparas misteriosas, todas las conciencias particulares, cada una de las cuales tendría el poder de decir yo. Al contrario, nos parece que el todo puede ser solamente una subjetividad absoluta, es decir, que no puede llegar a ser jamás un objeto, ya para otro ser, ya para sí mismo" (9). "La expresión OBJETO ABSOLUTO es una contradicción" (10), "el ser es un acto omnipresente y no una suma" (11).

Por otra parte "la noción de ser es unívoca" (12) y la importancia de la univocidad en Lavelle es tan grande que constituye el centro del primer libro de la Dialéctica del eterno presente (13). Es esta

noción de univocidad otra de las constantes fijas en el pensamiento de Lavelle, que se desmoronaría por completo si se la destruyera. Como él advierte, no se trata de resucitar la antigua querella escolástica, que "sería vano hoy querer proseguir (...) entre la univocidad y la analogía y oponer Escoto a Sto. Tomás" (14). Tal como él la entiende, la univocidad "lejos de conducirnos al panteísmo y excluir la analogía, nos preserva del primero obligándonos a hacer de cada ser particular un centro de iniciativa comparable al Ser del que participa y funda la segunda impidiendo a todos los seres particulares estar separados unos de otros y de Dios por un vacío imposible de franquear" (15). La originalidad de Lavelle se revela también en este punto al afirmar expresamente que la univocidad del ser no conduce al panteísmo, ni excluye la analogía. Tan lejos lleva la univocidad del ser que titula expresamente uno de los artículos del De l'être: "Hay univocidad entre el ser del creador, de la creación y de la criatura" (16).

En el aspecto positivo la univocidad del ser conlleva implicaciones extraordinariamente fecundas. La primera y principal de todas es la exclusión de toda jerarquía en el interior del ser. Tal exclusión no puede menos de resultar chocante y paradójica en una primera consideración, "¿qué paradoja (...) decir que no hay grados de ser, que es el mismo ser el que se dice del todo y de la parte, del alma y del cuerpo, de un sueño y de un acontecimiento, de la idea y de la cosa, de la acción espiritual más pura y de la sombra más fugitiva;" (17). Y "sin embargo, -prosigue-, aparte de que la paradoja estaría quizá en introducir el más y el menos en el corazón del ser mismo y no solo de sus determinaciones, importa subrayar que la escala del ser sería siempre una escala entre el ser y la nada, mientras que entre estos dos términos no hay absolutamente ningún intermediario. Es un in



finito el que los separa: por consiguiente, de cada cosa será preciso decir que es o que no es; pero incluso decir que no es, es decir que no es lo que se pensaba que era, y que es otra cosa" (18). La misma idea aparece en la *Presence Totale* (19): "La antinomia del ser y de la nada debe encontrar aquí su solución. Es evidentemente absurdo querer hacer entrar a la nada en un juicio de existencia. Y la única afirmación metafísica que es tal vez imposible de impugnar es la de Parménides; que el ser es y que la nada no es". Entre el ser y la nada hay, pues, un abismo infinito e infranqueable.

Pero esta afirmación no es suficientemente precisa; de lo que se trata es de resaltar que el concepto de "nada absoluta" es contradictorio en sí mismo y que por lo tanto la nada total es imposible e impensable: "Sólo de la nada se puede decir que no existe" (20). "En nuestra participación al ser la nada no tiene sitio" (21). Todo está contenido en el ser, "lo real y la apariencia, lo inteligible y lo sensible, el acto y el dato, lo verdadero y lo falso" (22), porque el ser no es deficiencia, sino plenitud (23).

"No existe experiencia de la nada" (24), es ilegítimo contraponer la nada al ser y lo que tal contraposición implica es la de una forma de ser respecto de otra, pero siempre permaneciendo en el seno del ser, del que "no me evado nunca" (25).

Lo que sí se nos impone en la experiencia es "la imposibilidad de que estamos de decir "no hay nada"; es la necesidad de decir no sólo que el ser es, sino que la nada no es" (26). Y estas expresiones, sigue diciendo: "sólo parecen tener un carácter tautológico porque son proposiciones, es decir, toman sus medios de expresión del análisis",

pero "marcan la aurora del pensamiento griego, la cuna de la especulación metafísica". El ser y la nada se excluyen radicalmente "no hay jamás paso de la nada al ser ni del ser a la nada, sino solamente de un modo de ser a otro" (27), lo cual implica también en Lavelle una peculiar concepción de la creación, que naturalmente admite y que se analizará más adelante.

La importancia que Lavelle concede al tema de la nada queda reflejada en este texto, que recoge, además el célebre planteamiento de Heidegger: El problema fundamental de la existencia es el de la relación entre el ser y la nada. ¿Por qué hay algo más bien que nada? ¿Por qué, yo mismo, en tanto que ser finito he sido sacado de la nada y debo volver a ella un día? (28). Agudamente observa Lavelle que este problema es inseparable del problema del tiempo. En efecto, la nada puede ser concebida "como un tiempo vacío que procede a la llegada del ser o que sigue a su desaparición. Pero este tiempo vacío se refiere todavía a un ser de pensamiento, es decir, a un ser posible, que en tanto que posible participa ya del ser" (29), según queda aclarado al afirmar la univocidad absoluta del ser. Había que concebir la nada, entonces, como lo que es "antes del tiempo o después del tiempo, proposición evidentemente desprovista de sentido puesto que no puede haber antes y después más que por medio mismo del tiempo" (30).

Quedaría aun una última alternativa; la de considerar el tiempo como un ser "mixto" de ser y de nada, pero tampoco es viable esta concepción porque "no puede haber paso de la nada al ser, ni por consiguiente, nacimiento del ser" (31), ni por la misma razón paso del ser a la nada o muerte del ser. Y es que el tiempo relaciona solamente los modos del ser, pero no el ser y la nada, puesto que "el tiempo es in

terior al ser y no el ser interior al tiempo" (32). Hay que tener muy presente que "el ser es siempre el mismo, aunque sus formas sean siempre diferentes" (33). El contraste del pasado y del futuro entre sí y con el presente "no debe conducirnos a pensar que hay cosas en el universo que se separan del ser y otras que vienen a establecerse en él. Esto sería paradójicamente hacer del tiempo, que es la forma de toda relación, un absoluto y no un relativo; sería hacer depender el ser del tiempo, en lugar de hacer depender el tiempo del ser" (34).

Así pues, como resumen de lo anterior, quedan las ideas de que la nada (que en ocasiones identifica con la ausencia) tiene siempre un "sentido relativo" (35), y que el devenir, las formas del tiempo, sólo lamente afectan a los modos del ser, no al ser mismo. Pero quedan en pie otras cuestiones no menos graves, suscitadas también por la univocidad del ser. Se ha pasado por alto un texto particularmente denso y dificultoso, en el que Lavelle afirma que en lo que a la razón del ser se refiere están en el mismo plano la idea y la cosa, el acto y el dato, el alma y el cuerpo, el sueño y la realidad; y aun podríamos aumentar la lista con otros términos como el fenómeno, el objeto, el estado, la apariencia... tan importantes en el contexto del autor.

Pues bien, si todas estas cosas poseen el ser con el mismo título y en la misma medida, ¿qué es lo que hace que sean diferentes unas de otras?. Es la clásica dificultad, (pero no por ello menos difícil de explicar) de cómo los seres, que coinciden precisamente en el ser, deben distinguirse igualmente por el ser mismo que los identifica, para no caer en otra no menor contradicción, a saber, que se distingan por la nada. Y de otra parte está la, al menos, aparente paradoja de

conciliar esta universal univocidad del ser con las frecuentes afirmaciones de Lavelle en las que se opone el ser al fenómeno, al dato y a la apariencia, y sin embargo se afirma que todas ellas son ser. Hay aquí "un problema más amplio y que es imposible silenciar: es el problema de saber lo que nos permite otorgar a seres diferentes el mismo nombre de ser" (36). La razón de que esto sea así hay que buscarla en la radical y mutua exclusión entre el ser y la nada. La insistencia con que Lavelle vuelve una y otra vez sobre esta afirmación llega a resultar pesada y hasta obsesiva, pero viene exigida, sin duda, por la trascendencia que tiene en el conjunto de su pensamiento.

No hay grados de ser; no puede haber jerarquía dentro del ser, porque implicaría una escala tendida entre el ser y la nada, cuando entre ambos términos existe un abismo imposible de franquear. Ningún puente puede ser tendido entre la nada y el ser; no hay un ente que posea más ser o un tipo de ser de más quilates que otro ente; sino que la densidad ontológica es la misma en todos los seres. "Se puede concebir todas las diferencias posibles de riqueza y de dignidad entre los objetos; pero la noción de existencia es unívoca; es en el mismo sentido y con la misma fuerza como conviene al sujeto y al objeto, a la consecuencia y al principio, a la sombra y al cuerpo(...). Las nociones de posibilidad y de necesidad dejan subsistir la existencia sin empobrecerla ni enriquecerla (...). Se pueden concebir aspectos múltiples de la existencia, pero no múltiples maneras de existir" (37).

Una bella metáfora expresa la total necesidad con que Lavelle postu-

la la univocidad del ser: "El que niega la univocidad -escribe-, desgarrar la túnica sin costura, sustrae a la vida toda su seriedad y cava entre el absoluto y el relativo y entre los diferentes relativos una fosa que ya no podrá ser franqueada" (38). No parece necesario añadir comentarios cuando existen textos tan expresivos, diseminados a lo largo de toda su obra y que comprendían mejor que nadie podría hacerlo las ideas que se analizan en este capítulo. "La univocidad -nos dice en otra ocasión,- sobre la que se ha debatido tanto y en torno a la cual no quiero reavivar antiguas querellas... (es la única) que puede dar a nuestra vida esta seriedad, esta gravedad, que se perderían de otro modo, puesto que el mundo en que estamos, la vida que nos es dada no serían más que sombras del ser verdadero" (39).

Pero, como se acaba de indicar, tan verdadero es el ser de la sombra como el del cuerpo que la proyecta, e igualmente verdaderos y necesarios el mundo de la apariencia y el de la realidad, el inmanente y el trascendente, el fenómeno y el noúmeno. Entre el ser y la nada, "hay una separación decisiva y es por esto por lo que la idea no es en absoluto un ser disminuido con relación al ser del que es idea, como lo piensan todos aquellos que no tienen atención más que para el objeto, ni un ser plenamente ser, que lo sensible oculta, como lo piensan todos los que siguen a Platón" (40). Para evitar tal oposición, pronta siempre a salir a flote, aunque "debe ser definitivamente superada", solamente hay un camino: considerar "al objeto y a la idea como diferentes por su situación en el ser y no por su ser mismo, de tal suerte que si el objeto no es nada más que por relación a nuestro cuerpo que nos individualiza y nos hace entrar en la exis-

tencia, la idea no es nada más que por relación al espíritu que da al objeto su significación transindividual". (41)

Se esboza aquí un primer intento de solución: la univocidad, -que incluye naturalmente la unidad- del ser es compatible con la pluralidad de seres, distintos del ser absoluto y entre sí; aquello que los distingue no es el ser mismo, sino "su situación en el ser". Y esta situación en el ser depende, sin duda, de la participación: "el Ser presenta un carácter de unidad; y la multiplicidad está enteramente del lado de la participación" (42). "Es solamente con la participación como nacen la oposición del sujeto y del objeto y de todas las formas de diferenciación. Pero todos los opuestos, todos los diferentes están igualmente comprendidos en el ser" (43).

La noción de participación venía siendo familiar en filosofía después de Platón; su importancia en muchos de los grandes sistemas filosóficos la convertía en un concepto básico de la tradición filosófica. Por ello no podía pasar desapercibida en el análisis de Lavelle, para quien la filosofía "no innova nada", sino que es simplemente "una meditación personal, cuya materia está proporcionada por esa "Philosophia perennis", que es la obra común de la humanidad (44). Y sin embargo la innovación de Lavelle en su concepto de la participación, (como en tantos otros) es patente, como se irá viendo a lo largo de este análisis (45).

Si la multiplicidad de seres es un efecto de la participación, quiere decirse que las diferencias no afectan al ser en cuanto tal; "Hay pues, una diferencia entre las cualidades, pero no en el ser de es-

tas cualidades. Su heterogeneidad no les impide ser de la misma manera, en el mismo sentido y con la misma fuerza" (46). Lo que distingue a los seres unos de otros son, por consiguiente, sus modos o cualidades, pero no la razón de ser: "No hay grados de ser," insiste por enésima vez, "no se puede establecer jerarquía por relación al ser, sino solamente por relación a un ser cualificado" (47).

Con todo esto no se da más que una solución provisional, o quizá ni siquiera una solución; parece más bien que se tratara de dar largas al asunto. Lo que ocurre, en realidad, es que el mismo problema se plantea en términos nuevos, lo cual, en metafísica no suele dejar de tener cierta importancia y hasta puede ser fundamental de cara a nuevas soluciones.

La situación en que nos encontramos es la siguiente: El ser es unívoco; existen, sin embargo, una infinita variedad de seres particulares, distintos, por consiguiente, unos de otros; las diferencias entre ellos no están en su razón de ser sino en el modo o formas de ser; finalmente estos modos o formas de ser no conllevan ninguna escala jerárquica ontológica, aunque sí implican una jerarquía axiológica.

Dos puntos urge, entonces, analizar: primero, en qué consisten entitativamente estas formas del ser, qué son, cómo podrían ser definidas para que se comprenda su función de diferenciar los seres sin que sean ser ellas mismas; y, en segundo lugar, cómo se compagina una jerarquía axiológica, que no lo sea también ontológicamente; qué relación hay, entonces, entre el ser y el bien.

Por lo que al primer punto se refiere, es conocida la repulsa que se

tía Lavelle por las definiciones, sin embargo la siguiente es bastante sugerente y esclarecedora: "Lo que yo entiendo aquí por sus formas no es solamente la diversidad de los aspectos del devenir material, sino, en cada uno de estos aspectos, las diferentes situaciones que ocupa sucesivamente con respecto al acto de la participación según se lo considere como eventual o cumplido". (48). La situación en el ser de la que se acaba de afirmar que es la que distingue los múltiples seres particulares no sólo tiene, según esto, una connotación especial, sino también -y principalmente- temporal. Cada forma del ser está obligada "a pertenecer sucesivamente al porvenir, al presente y al pasado" (49). Y en este sentido podemos incluir entre las formas del ser todas las cosas de nuestro entorno y del mundo, tal y como se presentan a nuestros sentidos. Los fenómenos, las apariencias, los objetos conocidos son, entonces, esas formas o modos de ser, distintos y hasta irrepetibles; pero distintos en cuanto fenómenos, en cuanto apariencias, no en cuanto al ser del que son el fenómeno y la apariencia.

Así pues, el ser, que es siempre uno y el mismo, que es el absoluto y lo infinito, encuentra, sin embargo, diversas maneras o formas de manifestarse. Los fenómenos y las apariencias manifiestan, revelan, al ser, que es uno y único, presente por entonces en todas y cada una de ellas. Pero así como el fenómeno y la apariencia lo son siempre del ser, también exigen siempre alguien, al que se presenten como fenómeno y como apariencia, alguien a quien manifiesten el ser. Y este alguien es únicamente la conciencia. El papel de la conciencia es decisivo en la obra de Lavelle. De momento es ella la que hace surgir los fenómenos y las apariencias de que venimos hablando; es ella



la que, al tomar una perspectiva sobre la totalidad del ser, lo fenomenaliza, convirtiendo en espectáculo toda la infinita riqueza del ser que sobrepasa el ser que le es propio. Aquí se insertó la afirmación Lavelliana de que "el yo es a la vez una parte del ser y el factor de su división en partes" (50).

Dando un paso más, llegamos a que las formas o modos del ser, que no hemos querido identificar de plano con los fenómenos o apariencias, se deben al menos en parte a la conciencia, (que, de momento, sí podemos identificar con el yo), a la que aparecen, o manifiestan el ser. No se puede hablar sin contradicción de apariencia sin conciencia a la que aparece, pero en cualquier caso, por el momento, interesa retener el primer enunciado. De aquí la fórmula de Lavelle, de indudable resabio Kantiano: "No hay objeto más que para una conciencia que lo pone" (51).

Desde esta perspectiva, el mundo de los objetos o fenómenos se reduce a la amplitud del campo o perspectiva que la conciencia, el yo, considera en la infinitud inagotable del ser. No es que "el ser se complazca en ocultarse tras las apariencias", según la famosa fórmula antigua, resucitada con nuevo vigor por Kant y sospechosa siempre para Lavelle, sino que el mismo ser, contemplado desde distintos ángulos por la diversidad de conciencias, produce en cada caso un espectáculo distinto. Así se explicaría que el ser sea uno aunque los fenómenos, las apariencias sean múltiples e irrepetibles; porque el espectáculo depende tanto como del objeto contemplado, del sujeto que lo contempla. La tendencia subjetivista de Lavelle y su constante inclinación al idealismo son demasiado patentes para ponerlos en duda, por más que

él ha rechazado siempre y -nos parece- no sin cierta razón el calificativo de idealista.

La pluralidad de fenómenos no obstaculizará entonces la univocidad del ser sino surgiera en última instancia una dificultad que convierte el problema, a primera vista en un juego de palabras insolubles. Y es que aunque el fenómeno sea sólo la apariencia del ser a la conciencia, resulta que también hay un ser de esta apariencia, que recaba con el mismo título la plenitud de ser y que, por lo tanto, podría manifestarse mediante una nueva apariencia, que a su vez seguiría el mismo proceso y así indefinidamente. Si, pues, el fenómeno, lo es del ser y hay, por otra parte, un ser del fenómeno, ¿qué relación existe entre ambos? El fenómeno del ser no puede identificarse con el ser del fenómeno, puesto que ser y fenómeno se excluyen. Estamos evidentemente ante un problema en el que el lenguaje ha de jugar un papel fundamental.

Los fenómenos se reducen, pues, a una perspectiva de la conciencia sobre el ser. Sin conciencia no hay fenómeno, y sin embargo seguiría habiendo ser. Y además los fenómenos no suponen ningún cambio en el ser mismo, de análoga manera a como la visión de un objeto no altera en absoluto dicho objeto. Pero entonces el problema se traslada de los fenómenos a la conciencia misma. La conciencia, el yo, es un ser, y nunca un fenómeno. Y además existen infinitas conciencias en el seno del mismo ser, que se distinguen entre sí. Cada una tiene un ser propio, distinto del de los demás. ¿No atenta esto directamente contra la univocidad del ser?. La respuesta, ya se sabe, es negativa, pero la explicación que es lo importante, nos lleva a la originalidad de la concepción Lavelliana del ser.

Hemos venido haciendo el siguiente recorrido: el ser se define primero como un objeto universal, anterior a la distinción entre cualquier sujeto-objeto particulares; es decir, el ser es la unidad de una totalidad. Pero de una totalidad que no es una suma de partes, sino una fuente universal e inagotable de otros tantos seres particulares y concretos. Ahora llegamos a la última determinación de este ser -fuente: se trata de "la unidad de un acto, susceptible de ser participado, y por esta participación misma, de hacer aparecer en el ser una multiplicidad de partes" (52). Aquí aparece lo peculiar de la concepción Lavelliana del ser, que será preciso ir analizando en capítulos posteriores: el ser es acto. El ser es eficacia pura y total interioridad. El ser es fieri, es un hacerse ininterrumpido. El verbo del ser es el verbo reflexivo, afirma Lavelle.

Pero este ser, que se produce a sí mismo del que tenemos que decir que es causa de sí, que se engendra constantemente y tiene en sí sus propias razones -porque el lenguaje no nos permite emplear expresiones más adecuadas y exactas,- es también suprema generosidad, don de sí, que se ofrece a todos los seres en participación para que cada uno, de manera análoga, se forme también su propio ser y colabore en la formación del ser de los demás. Entra aquí otra de las fórmulas Lavellianas: la de que "hemos sido creados creadores".

Pero nos hemos adelantado mucho en el hilo de la exposición. Queda pendiente de aclaración la afirmación enunciada anteriormente de que la jerarquía axiológica no implica una jerarquía óntica, o de otra manera, que hay grados de bien, pero no de ser. "Toda jerarquía, afirma Lavelle, recae sobre valores, y el más humilde de todos los valores tiene su puesto en el ser con el mismo título que el más alto;

éste los contiene todos; reserva a todos la misma acogida generosa" (53); ¿"de dónde provienen entonces las diferencias que nosotros hacemos entre ellos?. Esta diferencia supone un criterio de evaluación que no puede ser el ser, puesto que no hay nada fuera del ser y que todo es igual ante él. Pero si tomamos en el ser una de sus formas privilegiadas y juzgamos a todo el resto por relación a ella, se comprende, sin duda, cómo podemos construir una escala jerárquica, en la que cada término presenta un valor más o menos grande con respecto al tipo que se haya adoptado como punto de referencia, según que se le asemeje más o menos, que responda más o menos bien a sus necesidades más sencillas o más delicadas, que se acerque más o menos a la perfección propia de este tipo y hacia la que tiende sin jamás alcanzarla. Pero que se cambie de punto de referencia y todos los términos de la jerarquía tomarán un valor y un puesto nuevo en una jerarquía diferente" (54).

Así se comprende cómo los valores no afectan al ser en sí, sino solamente a los seres particulares. Hay en el seno del ser infinitos sistemas de Valores, cuya estima y apreciación dependen del criterio o fundamento que se eleja. Las perspectivas que una tal concepción nos descubre son extraordinariamente sugestivas. Y a pesar de encontrarnos en el corazón mismo de la metafísica, estas consideraciones tienen una resonancia inmediata en la vida de cada día. La primera consecuencia que se desprende es que el hombre está naturalmente inclinado a "juzgar de todo en función de sí mismo". No en el sentido más relativo en que afirmaba Protágoras que "el hombre es la medida de todas las cosas", sino que al estar "situado" en el ser, el hombre es centro de perspectivas, necesariamente limitado y obligado a medir el

ser con sus propias medidas. Esto no es relativismo, o no lo es, al menos, en el sentido específico, pero el error está en "convertir en un orden de perfección ontológica el orden relativo de los valores humanos" (55).

El Ser es el absoluto, que trasciende infinitamente los seres relativos que participan en él y son gracias a él. En el interior de este Ser Absoluto hay cabida para infinitos mundos, distintos del mundo del hombre. El siguiente texto no puede ser más clarificador al respecto: "Hay mundos con los que el hombre tiene poco contacto y donde penetra a duras penas; (el hombre) busca restringir su participación (la de dichos mundos) a la existencia, de la que no serían más que esbozos o fragmentos residuales; pero es porque no están a su medida: que se cambiara la medida y se descubriría en ellos una abundancia infinita, donde todas las leyes de la ciencia encontrarían una aplicación, donde las formas más variadas del arte más sutil habrían de realizarse aún, donde, por debajo de la forma aparente, otras formas que permanecerán quizá eternamente ocultas, no cesarían de multiplicar la ingeniosidad de sus combinaciones: a su lado, si se las pudiera conocer, nuestra propia forma humana parecería de una inmensa tosquedad. Lo que debe hacernos prudentes, cuando queremos juzgar del ser a la medida del hombre, es que no somos menos incapaces de ver lo que nos sobrepasa demasiado en grandeza que lo que está muy lejos de nosotros por su pequeñez, y que de esta manera colocamos la nada tanto en el punto culminante como en el otro extremo". (56).

Estas consideraciones aportan, sin duda, abundante material de reflexión y ofrecen un panorama tan amplio, que no se puede abarcar a no

ser analizando sucesivamente las distintas derivaciones que en ellas se implican.

Como se dice al principio del capítulo, las determinaciones que sobre el ser se han hecho, se quedan en un lenguaje todavía abstracto y demasiado impreciso. Para formarnos una concepción más clara del pensamiento de Lavelle, será menester una ulterior caracterización, cada vez más concreta, o que por lo menos, permita un acercamiento progresivo desde todos los puntos de vista posibles. Esto es lo que se intenta en el próximo capítulo, confrontando las nociones de ser con la de existencia y la de realidad.

- (1). Modestamente lo reconoce en De l'être, 289: "Es precisamente esta noción del ser concreto lo que he intentado reivindicar, en un momento en que parecía olvidada".
- (2). De l'être, 11.
- (3). Cfr. ib, 12 ss.
- (4). Cfr. La presence, 13 ss.
- (5). De l'être, 291.
- (6). Ib., 12.
- (7). De l'âme, 437.
- (8). Ib., 213.
- (9). De l'acte, 129.
- (10). De l'être, 29.
- (11). La presence, 96.
- (12). Ib., 45.
- (13). Cfr. La dialectique, 1, en nota.
- (14). Ib. 1-2. Sin embargo en De l'être, p.14, reconoce que la discusión "aun no se ha extinguido".
- (15). Ib., 2.
- (16). De l'être, 9.
- (17). De l'être, 14.
- (18). Ib., ib.
- (19). Cfr. p., 106.
- (20). De l'être, 140.
- (21). Du temps, 278.
- (22). De l'être, 55.
- (23). De l'être, 77.

- (24). Du temps, 26.
- (25). De l'être, 12.
- (26). De l'intimité, 170.
- (27). Du temps, 24-25.
- (28). Du temps, 23.
- (29). Du temps, 24.
- (30). Ib., ib.
- (31). De l'être, 40.
- (32). De l'être, 60.
- (33). De l'être, 85.
- (34). De l'être, 69.
- (35). Cfr. De l'acte, 69.
- (36). La presence, 32.
- (37). La dialectique, 1-2.
- (38). De l'acte, 223. Cfr. De l'ame, 292.
- (39). De l'être, 295.
- (40). De l'être, 296.
- (41). ib., ib.
- (42). De l'acte, 225.
- (43). ib., ib.
- (44). La presence, 20.
- (45). Cfr. especialmente el cap. VII y toda la 3a. parte.
- (46). De l'être, 84.
- (47). De l'être, 87.
- (48). De l'âme, 496.
- (49). Du temps, 143.



- (50). De l'être, 195.
- (51). Ib., ib.
- (52). De l'être, 195.
- (53). De l'être, 88.
- (54). Ib., 88-89.
- (55). De l'être, 89.
- (56). Ib., ib.

### III.- SER, EXISTENCIA Y REALIDAD.

El análisis y explicitación de estas tres nociones, calificadas por el autor como "las categorías primarias de la ontología" (1) va a permitirnos perfilar el horizonte, dentro del cual se mueve la metafísica de Lavelle.

Quizá uno de los escritos más claros y asequibles salidos de su pluma sea el breve tratado que titula Introducción a la Ontología. En él cifraba, además, la vieja aspiración con la que han soñado tantos grandes pensadores a lo largo de la historia: la de alcanzar en filosofía conclusiones irreversibles, universalmente válidas, y admitidas necesariamente por todos. "Dando de estas palabras -escribe-(2), la más rigurosa definición, parece, pues, posible llegar, en lo que concierne a las primeras proposiciones de la metafísica, a un acuerdo entre todos los espíritus y a certidumbres demostrables".

No es que Lavelle pretenda, como Descartes, encontrar un método objetivo en filosofía, semejante al de las ciencias, que permita a los filósofos como a los científicos partir de los resultados de sus predecesores, sin someter a revisión sus mismos supuestos; en su pensamiento, la filosofía no se verá nunca exenta de una pluralidad de opiniones, contrarias y en todo caso distintas. Y tampoco debemos buscar la coincidencia, sino la convergencia: "La verdad, que es común a todos, produce en cada uno de ellos una revelación particular, y

nos peleamos porque queremos que estas revelaciones se asemejen en vez de que converjan". (...) "Cada uno debe fijar la mirada lo más firmemente posible sobre la verdad que le ha sido dada, pero sabiendo que ésta no es más que un aspecto de la verdad total". (3).

Precisamente estas tres nociones básicas le van a servir para fundar las tres direcciones que se han seguido fundamentalmente en el pensamiento filosófico a lo largo de la Historia, como en seguida tendremos ocasión de comprobar. En el capítulo anterior hemos visto que "hay una infinidad de escalas todas igualmente situadas en el ser pero éste no se rige por ninguna de ellas" (4). Lavelle, que no es amigo de acudir a ejemplos, -entre otras razones, porque en metafísica es muy difícil que el ejemplo exprese la noción que se pretende poner de manifiesto sin desvirtuarla-, emplea uno en esta ocasión tomado de la experiencia común más vulgar: "En la escala de los bienes naturales, -dice- el orden de los valores no es el mismo para el hombre, el perro o la abeja. Ahora bien, el ser total, soberanamente imparcial y fecundo, sin dejarse llevar por ninguna complicidad, proporciona igualmente a todos, al animal y al hombre, al alma y al cuerpo, los medios de realizar su destino y de discernir en él los valores subjetivos, que él (ser) justifica sin ser afectado por ellos" (5). Este ser, que podemos llamar el Ser, es el Todo-Fuente, al que anteriormente nos referimos, del que participan todos los seres finitos, que se inscriben en él, sin afectarlo ni provocar cambio alguno.

En sí mismo tomado, antes de que empiece la participación, el Ser aparece caracterizado por una serie de notas que demuestran la vigorosa personalidad metafísica del autor. Ya en la misma palabra Ser

nos encontramos con una virtud especial que no posee ninguna otra. Efectivamente, la sola palabra Ser "la más bella del lenguaje humano" (6), "basta para poner el objeto que designa, para mostrar que hay algo, aunque sólo fuese la palabra misma, y excluir la nada" (7). Por eso es tan espontáneo el encuentro con el ser, y por eso mismo, "lejos de temer el no poder dar con el ser, hay que estar seguro por el contrario, de no poder evadirse de él". (8). La tesis de la Escuela, según la cual el ser trasciende las diferencias y los modos, y en consecuencia, se contrae a sus inferiores por explicitación de lo implícito, es asumida por Lavelle, aunque en su exposición tiene un sentido netamente distinto. Sus expresiones favoritas para "definir" o declarar de algún modo la naturaleza del ser son las de "afirmación de sí", "interioridad absoluta", "causa de sí", "acto que comienza eternamente", "suficiencia plena", "fuente inagotable de todo cuanto existe".

Particularmente aguda es la identificación del ser con la afirmación y las conclusiones subsiguientes. Para Lavelle, "el ser es inseparable de la afirmación" y "puede definirse, por tanto, como la potencia infinita de la afirmación" (9). La razón está en que "de toda cosa puede decirse que no existe, pero del ser no puede decirse que no es, incluso es menester que una cosa que no existe siga siendo objeto de una afirmación posible" (10). Ahora bien, dentro de la afirmación no se puede reducir el ser al atributo, "porque es imposible concebir un término distinto del ser, del que éste fuese el atributo" (11); ni tampoco es posible identificar el ser con el sujeto de la afirmación porque "¿qué podría ser este sujeto si se le distingue de todos sus atributos?" (12). Pero entonces no queda otra alternativa que la de

hacer residir el ser en la cópula. Y efectivamente, así es: "la cópula, que traduce el acto mismo de la afirmación, debe ser coextensiva con el ser" (13). Y en este análisis se encuentra uno de los argumentos más fuertes para explicar el rechazo sistemático que Lavelle hace de la sustancia.

En efecto, al colocar el ser en la afirmación misma y no en sus términos, ya no hay necesidad de que uno de ellos, el sujeto, sirva de soporte al otro, como venía siendo exigido en la metafísica tradicional. En consecuencia, "ni hay ya lugar para un sustancialismo panteísta como el de Spinoza, ni para un sustancialismo atómico como el de Leibniz: La fórmula praedicatum inest subjecto queda despojada de todo valor metafísico" (14).

Las dificultades inherentes al concepto de sustancia han sido puestas de relieve en todas las épocas; modernamente las filosofías de inspiración empirista o positivista la habían desterrado por completo. Es evidente que la metafísica de Lavelle elude estas dificultades; pero se va a ver envuelta en otras no menos serias. Su afirmación central de que el ser es acto suscita constantemente ulteriores aclaraciones, no siempre satisfechas. En el capítulo IV se analiza el alcance de esta identificación entre el ser y el acto, que inspiró el segundo libro de su Dialéctica del eterno presente: "Del acto".

Los caracteres que posee este ser-acto que podemos llamar puro, incontaminado, el ser "considerado antes de que empiece la participación" son los de ser: a) en sí, es decir, una interibridad absoluta, que "no obstante ya no implica distinción alguna entre un envolvente y un envuelto" (15); b) ser él mismo, sin que jamás se pueda convertir en dato para otro ni aún para sí mismo; c) ser causa de sí,

no tener por encima de sí ninguna razón de la que pudiera derivarse él mismo; "hay que decir, por consiguiente que es el ser quien produciéndose produce su propia razón de ser" (16); d) carecer de contenido, "el ser no tiene contenido, resolviéndose en el acto mismo que lo interioriza" (17) y finalmente, e) poseer una universalidad concreta, no abstracta y vacía, ser plenitud y fuente de todo cuanto es, en vez de indigencia y privación que exige ser colmada.

Así es el ser que Lavelle nos presenta como llenándolo todo, pero no de una manera estática, sino dotado de un incontenible dinamismo, "creándose constantemente a sí mismo" y proporcionando a los distintos seres particulares la eficacia y el poder de su propia autocreación. En este punto el lenguaje no puede ser más preciso. La palabra aparece desbordada por su objeto; el contenido rebasa el continente y parece que no queda otra salida que dar al lenguaje un sentido metafórico.

Cuando decimos que el ser es "interioridad absoluta", se entenderá esta interioridad como una metáfora, siempre que se considere la relación interioridad-exterioridad como una relación espacial; "pero se dirá, por el contrario, que la interioridad espacial no es, en cuanto se opone a la exterioridad, sino una sombra de esta interioridad más secreta, an-espacial, que no es correlativa de ninguna exterioridad, y que, sin embargo, es tal que no puede estar participada sin hacer que aparezca una exterioridad pura, que es la del espacio" (18).

Nuevamente aparece aquí la versión lavelliana de la dialéctica de los contrarios, que viene a ser fundamental para la comprensión y mante-

nimiento de su filosofía. (19). Pero este ser, que es autosuficiencia y plenitud se ofrece en participación a una infinidad de seres particulares, limitados, que por una parte reciben de él toda su entidad y la eficacia de actuar, y por otra, están provistos de una iniciativa propia, irrepetible, que los individualiza y les da autonomía hasta el punto de que pueden colaborar u oponerse al impulso creador del Ser-Acto. Estos seres particulares son las existencias. No hace falta, según esto, resaltar que para Lavelle, como para todos los existencialistas, la existencia se identifica con la existencia humana, con la conciencia de cada persona. A este respecto no puede ser más clara la mente del autor: "No hay nada que exista sino como un yo, ni nada que exista como un yo sino por el poder que tiene de disponer de sí" (20). "La existencia, dice Lavelle, es lo que surge del ser mismo como uno de sus modos y conquista en él su independencia, por lo menos relativa" (21). La existencia sólo puede ser aprehendida en una experiencia y nadie puede tener experiencia más que de su propia existencia. Tal experiencia consiste en el descubrimiento del ser "en tanto precisamente que este pueda volverse un ser que es el mío" (22), es decir, en el descubrimiento de mi propio ser en el interior del Ser.

A este descubrimiento lo llama Lavelle "constitutivo del sujeto por sí mismo" y es el que "me hace emerger del ser, o si se prefiere, me permite penetrar en él" (23). El ser de mi existencia y el ser de todas las existencias posibles -y precisamente lo propio de las existencias es ser un posible -es consustancial al ser y solamente se distinguen de él por la limitación que le viene impuesta a cada existencia, y sin la cual ésta sería nada. Aparece aquí un problema

difícil de solucionar que es el de compaginar la absoluta interioridad del ser a sí mismo, -consecuencia de su univocidad- con la multiplicidad de seres concretos que surgen y se realizan en su seno: las existencias

Es una cuestión similar a la que se ha planteado la escolástica tratando de salvar por un lado la libertad humana y por otro la omnicincia de Dios. Lavelle no ve en ello ninguna contradicción. Para él la multiplicidad de existencias, distintas entre sí por la situación en que se inscriben, no afecta a la total y absoluta interioridad y univocidad del ser; como si le fueran extrañas, siéndole, sin embargo consustanciales.

¿Pero en qué consiste este ser propio de la existencia?. ¿Cuáles son sus elementos constitutivos?. Lo primero que hay que decir es que la existencia no es un ser acabado, sino un ser que se está haciendo; un fieri, mejor que un esse.

La existencia no es en realidad más que el poder de hacerse, es decir, de darse a sí misma una esencia. Así llega Lavelle, algunos años antes que Sartre a la consideración de la existencia como anterior a la esencia y como teniendo por finalidad justamente la de adquirir una esencia en el interior del ser.

Pero esta adquisición depende, al menos en gran parte, de la propia existencia y de la elección que ella haga entre las múltiples posibilidades que se le ofrecen y que, si bien le son dadas en su mayoría, a ella corresponde elegir o desechar las que vaya a poner por obra. De esta manera, el atributo más importante y que mejor define la e-



xistencia es el de la libertad. También en este punto Lavelle coincide con los existencialistas en identificar la existencia con la libertad.

Por consiguiente, podemos afirmar que, en un primer momento, la existencia no tiene ninguna esencia, es pura posibilidad; en la fórmula la Lavelliana es "un puro poder ser" o "el ser de este poder-ser" (24). Esta posibilidad, en el momento en que toma conciencia de sí misma, se destaca o emerge del ser, pero de tal manera que no se sitúa fuera de él, ni se separa de él más que en apariencia. Paradójicamente, cuanto más se enraiza en el ser, más se consolida y fortalece la existencia en vez de diluirse en el anonimato del todo.

La existencia es, pues, ante todo, autoconciencia; es la conciencia de una iniciativa que recibe del ser toda su eficacia, pero cuya disposición ha sido puesta en sus propias manos. La existencia es dinámica, es actividad constante, cuya paralización supondría su aniquilación como existencia, su petrificación o conversión en realidad, disprovista de toda iniciativa propia. Con relación al ser la existencia es un posible; pero un posible que tiene en sí mismo el poder de actualizarse, es decir, de ejercerse. Y es mediante este ejercicio como la existencia se cumple llegando a adquirir una esencia.

En su más genuina pureza la existencia no consiste más que en esta actividad, participada de la actividad total del ser. Lavelle reserva el nombre de acto para designar la actividad absoluta e inagotable del ser y emplea el de actividad para referirse a la iniciativa propia de la existencia, que es participada del ser y por lo tanto limitada.

Pero, ¿limitada por qué o por quién?. Estas preguntas se pueden con testar casi con frases textuales del autor, pero exigirán algunos capítulos para desentrañar todo su alcance. La existencia es una ac tividad limitada porque de lo contrario sería imposible como existen cia. Entre sus condiciones de posibilidad figura en primer término la exigencia de ejercerse, de poner por obra la eficacia de que dis pone precisamente para hacerla pasar de la posibilidad a la actuali dad, es decir, para cumplirse como existencia. Ahora bien, este ejer cicio implica la aparición de un dato o materia a la que tal activi dad se aplique y mediante cuya transformación se cumpla y pase de ser una actividad posible a ser una actividad realmente operante, cuyos efectos son visibles para sí misma y para todos los demás.

Esta distinción que acaba de ser esbozada entre actividad y materia a la que se aplica, -el acto y el dato- es fundamental para compre der el pensamiento de Lavelle y es el resorte de su aportación más original, como se irá viendo en los próximos capítulos. Por consi guiente, la existencia viene limitada en sí misma y además por partida doble: En cuanto que es una actividad participada, que no agota el to do del acto, que la sobrepasa infinitamente, y en cuanto que necesita un dato al que se aplique para poder convertirse en existencia actual y no meramente posible.

Esta exigencia de un dato pasivo, que recibe y sirve de soporte a la actividad en que consiste la existencia, dará lugar nada menos que a la explicación metafísica del mundo material, según la mente del au tor. Y dará pie también para introducir la tercera de las categorías fundamentales de la metafísica: la realidad. Efectivamente la existen

cia, al actuar sobre el mundo que le ha sido dado y en medio del cual se encuentra, no solamente se ejerce y cumple como existencia, sino que transforma el mundo en torno suyo y estas transformaciones, producto de su actividad, pueden ser observadas por todos. Son ni más ni menos que lo que llamamos "la realidad", el mundo que nos rodea, las cosas que tenemos ante los ojos.

El punto de llegada en este recorrido es precisamente lo primero que nos encontramos al abrir los ojos y lo que está más cerca de nuestra experiencia diaria. En toda la obra de Lavelle es constante la tendencia a considerar el mundo del ser y el de la existencia -que no pueden ser conocidos nunca desde fuera- como más familiares y cercanos a nosotros que el mundo de la realidad, es decir, de las cosas que vemos y tocamos.

Lavelle explicará la realidad desde el ser y la existencia, lo cual ha sido siempre motivo de escándalo para todo pensamiento de orientación empírica y positivista (25). Sin embargo, su descripción de la realidad podría ser avalada por el realista más exigente. "Es real, dice, todo lo que ejerce sobre otra cosa una acción que es capaz también de recibir de ésta a su vez" (26). La realidad es lo que "afecta para nosotros el carácter de una cosa" (27), es todo aquello que conocemos o podemos conocer, lo que se nos impone desde fuera, y cuya presencia nos resulta insoslayable.

Y justamente porque se nos impone con tal fuerza que no podemos rehusarla, es por lo que la realidad goza y gozó siempre de tanto favor entre todas las conciencias, hasta el punto de absorber en sí misma

al ser y a la existencia. El siguiente texto, que transcribo a pesar de su extensión, es un canto a las ventajas con que la realidad se nos impone con relación al ser y a la existencia; dice así: "el prestigio de la cosa y del objeto, cuya presencia no puede recusarse, es tal, que acaba por aniquilar la conciencia que tenemos de nuestra propia existencia, en cuanto nos la damos a nosotros mismos, y sin la cual no habría para nosotros ni objeto ni cosa; con mayor razón aniquila la idea del ser todo interior, y del que no puede ser sino la exterioridad manifiesta, el objeto o la cosa. Así que no hay que asombrarse de que la palabra realidad se la emplee siempre en un sentido laudatorio, de que lo irreal se emplee a menudo en el sentido de inexistente, o incluso de nada, de la que lo posible y lo ideal no son, si así puede decirse, sino especies. De ahí el prejuicio que reina en favor del realismo, del que puede decirse que resulta conforme a nuestras tendencias más primitivas, y que parece poder invocar en favor suyo el testimonio inmediato de la conciencia común".

(28).

Reconoce Lavelle que con frecuencia se identifica lo irreal con lo inexistente y con la nada, y que lo posible y lo ideal se toman como otros tantos sinónimos de la misma nada. Y así es en efecto. Es del sentir unánime de la gente la convicción de que la realidad es lo único que realmente tiene consistencia y que fuera de la realidad no queda más que el vago y etéreo mundo de lo quimérico, de la falta sía y del ensueño que se desvanece y disipa en la nada, quedando nuevamente al descubierto la realidad, incommovible e imposible de eludir. Tarde o temprano el que cierra los ojos a la realidad termina

estrellándose contra esa misma realidad que había pretendido ignorar. La realidad es lo que en último término triunfa de todas sus falsificaciones y deformaciones.

Hay una serie de dichos populares que recogen esta inequívoca convicción de la fuerza de la realidad. Y Lavelle acudía con frecuencia a estas sentencias anónimas que encierran el saber del pueblo para descubrir su alcance y significación. Sin embargo en este punto, al igual que en muchos otros, Lavelle no duda en llevar la contraria: "a nuestras tendencias más primitivas" y aun "al testimonio inmediato de la conciencia común". Para él la realidad no es más que el fenómeno, el espectáculo que el mundo nos ofrece. La realidad es la pura pasividad, lo que nos es dado, desprovista de toda interioridad y de toda iniciativa propia. La realidad no tiene ninguna consistencia en sí misma, no es de suyo nada sin una conciencia que la aprehenda.

La realidad, dice. "debe considerarse alternativamente como una apariencia y una manifestación" (29), y nada más que eso; todo el ser de la realidad se agota en "ser-para" una conciencia, que la capta, es decir para una existencia. De esta manera la realidad no es nada sin la existencia que la hace surgir y que a su vez desaparecería si no estuviera enraizada en el ser, que la sostiene y la alimenta y fundamenta en último término todo cuanto de cualquier manera es.

Entitativamente la realidad es la más débil de las tres categorías ontológicas y está siempre a merced de la existencia que la "crea". Sin embargo no hay que pensar que juega un papel secundario en la ontología Lavelliana. Se pueden también invertir los términos y afir-

mar que si bien la realidad no es nada más que por la existencia que la crea, la existencia misma a su vez no sería nada o permanecería una mera virtualidad en el seno del ser sino ~~manera~~ a enraizarse en una realidad que de esta manera la actualiza y ejercita. Se puede decir, por lo tanto, que la existencia necesita de la realidad tanto como ésta de aquella, puesto que ninguna de las dos se puede dar por separado.

Esta dualidad existencia-realidad no es más que un trasunto de la otra dualidad más general acto-dato, con la que Lavelle pretende sustituir la clásica distinción entre materia y forma. Por el momento baste señalar que al igual que la materia y la forma en la concepción hilemórfica no pueden darse separadamente, tampoco, según Lavelle, puede darse la realidad sin la existencia ni la existencia es nada sin la realidad.

Lavelle distingue un doble sentido en el "ser" de la existencia: "estar fuera de" y "proceder de". El primer sentido no puede corresponderle de ninguna manera, puesto que la existencia es siempre interior al ser, en el que absorbe constantemente la savia que la alimenta. Por lo tanto, debe entenderse este "ser" como indicador del origen y la fuente común de donde proceden todas las existencias, que, si bien le son interiores, sin embargo ninguna le es adecuada. O por lo menos ninguna le es adecuada en acto. Lo propio de la existencia, que es esencialmente libertad, es acotar, como si dijéramos, una parte del ser para convertirla en su ser propio, en su esencia, o con palabras de Lavelle, "la libertad aísla esta esencia en el interior del ser puro a fin de hacerla suya" (30).

Ahora bien, esta esencia que la existencia se incorpora es, empleando un lenguaje espacial, la parcela del ser que le ha correspondido, la parte del ser que es ella misma. Pero el ser sostiene y alimenta en su seno infinitas esencias y por lo tanto puede decirse que rebasa infinitamente a cada una de ellas. Es justamente el ser, en cuanto rebasa a cada una de las existencias, quien reviste para ellas la forma de un dato, es decir de un fenómeno o de un espectáculo. Y es to "es precisamente lo que llamamos realidad" (31). Por eso habla Lavelle algunas veces de la realidad como el intervalo que separa a la existencia del ser, pero un intervalo necesario para que la existencia misma encuentre su expresión, es decir, su actualización o cumplimiento, y sitúe sus límites dentro del todo del ser y su solidaridad con él.

Se puede resumir de algún modo cuanto queda dicho, señalando que el ser es "la perfecta independencia y la perfecta suficiencia" (32), "soberana eficacia", de donde brotan todos los seres particulares, cualquiera que sea su modalidad, pero de los que es "la fuente y no la suma"; todo le es interior y fuera de él no hay más que la nada. La existencia, por su parte, es "el acto propio de una libertad que determinándose se da a sí misma una esencia" (33) en el interior del ser. Pero este proceso de autodeterminación exige la aparición de un dato al que pueda aplicarse la actividad en que la existencia consiste y gracias al cual se afianza la existencia y comunica y se manifiesta, a la vez, a las demás existencias. Este dato que ofrece resistencia a la actividad, que se le impone desde fuera y que la limita y le permite, al mismo tiempo, cumplirse, es la realidad.

Por otra parte la realidad es el único objeto de nuestro conocimiento; ni el ser ni la existencia pueden ser conocidos porque el conocimiento es siempre del fenómeno y la existencia no es fenómeno sino la que produce el fenómeno, y el ser quien sustenta a ambas. No es que el ser sea incognoscible porque se oculte tras el fenómeno a la manera kantiana, puesto que también hay un ser del fenómeno, sino que "el ser es (en sí mismo) secreto y no manifiesto" (34). Es la existencia la que obliga "al ser a manifestarse como un efecto del acto mismo con que se constituye ella" (35).

Pero tampoco la existencia se puede confundir con la manifestación misma, sino que es precisamente la actividad que produce esta manifestación, la cual se identifica, ahora sí, con la realidad. Se puede resaltar de paso cuán lejos está la concepción Lavelliana de la existencia, de la concepción clásica de existencia—esencia, en la que precisamente se toma la existencia como sinónimo de la realidad. Lavelle aprovecha esta distinción para separar con nitidez el objeto de la filosofía y el de la ciencia, señalando que "es evidente que la ciencia ignora igualmente al ser y la existencia, y que sólo trata de tomar posesión de la realidad, de analizar ésta con más exactitud cada vez, de determinar las realciones que reinan entre sus elementos y nos permiten obrar sobre la fábrica de estos" (36). En cambio "la filosofía es siempre una reacción contra el realismo: no por que pretenda negar la realidad tal cual resulta dada; pero no quiere reducir a la realidad ni la existencia que podemos darnos a nosotros mismos, ni el ser, que desde que empezó la participación, resulta el fundamento común de la existencia y de la realidad" (37).



Queda claro, por tanto, el distinto campo que cada una se propone explorar; y también la imposibilidad de interferencias entre ambas.

A las conclusiones del positivismo que dejaban sin objeto a la filosofía, opone Lavelle un vasto panorama en que las ciencias que pretendían abarcarlo todo, no pueden llevar a cabo ninguna investigación. Pero la filosofía no pretende "negar la realidad tal cual resulta dada", ni desvirtuarla o descalificarla caprichosamente, "lo propio de la filosofía no es, como se dice a veces, sustituir el realismo por el idealismo, es decir, hacer de la realidad una idea; es, en lugar de considerar como un absoluto la realidad tal cual nos está dada, tratar de explicar por qué puede en efecto estar dada la realidad". (38). En esta frase que subrayamos se encierra de manera acabada la idea que Lavelle tuvo siempre de la filosofía.

Pero la consideración de estas tres categorías nos sirve también para comprender el pluralismo de los sistemas filosóficos. Existe entre ellas una constante interrelación de tal manera que ninguna se puede explicar suficientemente sin las otras dos. Así por ejemplo, el ser es la fuente de donde brotan las existencias cuya actividad tiene como efecto la realidad. El ser es interioridad pura, la existencia es interioridad dividida (o limitada) (39) y la realidad es exterioridad pura, sin ninguna interioridad.

Con relación al tiempo, el ser es eterno, la existencia es temporal y la realidad es evanescente (40). El ser conviene propiamente a Dios, la existencia al yo (persona), y la realidad a las cosas. Y finalmente, el ser es el objeto no sólo de la ontología, sino también de la metafísica, "que rebasa la materia tal cual está dada"

(41), la existencia es el objeto de la psicología (igualmente metafísica) y la realidad el objeto de la física "en el amplio sentido de la palabra" (42).

Pero puede ocurrir que se consideren "cada una de estas tres nociones bajo una forma exclusiva, sin buscar un parentesco con las otras dos" (43). Entonces se explican respectivamente el panteísmo (sólo considera el ser), el idealismo (únicamente tiene en cuenta la existencia) y el materialismo (desconoce tanto al ser como a la existencia y se mantiene siempre en la realidad).

Finalmente, "el ser, la existencia y la realidad son los tres aspectos bajos los cuales puede considerarse el todo respecto a la participación. En cada uno de estos tres aspectos está envuelto por entero el todo, siendo solamente la perspectiva lo que cambia" (44). Así se comprende el que sin salirse de una sola de las tres perspectivas se tenga la impresión de haber abarcado el todo. Ciertamente así ocurre, y esto explica la gran verdad que cada uno de los sistemas filosóficos contiene, sólo que cada una de las tres perspectivas en sí misma es insuficiente y necesita el complemento de las otras dos.

"Pero la elección que se hace de una u otra de estas perspectivas permite comprender las principales direcciones emprendidas por el pensamiento filosófico" (45). Así, "la ontología tradicional debe considerarse como una filosofía del ser" (46), mientras que los sistemas en que prima el yo, y particularmente el existencialismo moderno, son ante todo filosofías de la existencia; y en último término, tanto el realismo y el empirismo, como la ciencia misma se centran solamente en la realidad.

Pero estas descripciones no hacen más que esbozar un vasto panorama que se presenta cargado de interrogantes. Es preciso analizar más a fondo cada una de estas tres nociones por separado para comprender mejor su alcance y significación. A esto vienen a responder los tres capítulos siguientes, en los que bajo el nombre de acto de ser se profundiza más en la noción misma de ser; con el análisis del posible se intenta un mayor acercamiento al concepto de existencia; y en el mundo y la materia una más clara interpretación de la realidad.

- (1). Introd. ont., 7.
- (2). Ib. 18 (se refiere a ser, existencia y realidad).
- (3). La presence, ..., 21-22.
- (4). De l'être, 89.
- (5). Ib., ib.
- (6). De l'être, 289.
- (7). Introd. Ont. 19.
- (8). Ib. 19-20. Cfr. De l'etre, 12.
- (9). Introd. Ont., 23.
- (10). Ib. 24 en nota.
- (11). Ib., 23.
- (12). Ib., ib.
- (13). Ib., 24.
- (14). Introd. Ont., 26.
- (15). Ib., 28.
- (16). Ib., 29.
- (17). Ib., 73.
- (18). Introd. Ont., 27.
- (19). Cfr. Capt. VIII
- (20). Introd. Ont., 43.
- (21). Ib., 34-35.
- (22). Ib., ib.
- (23). Ib., 35.
- (24). Introd. Ont.
- (25). Su rechazo del positivismo ya ha sido amplitamente tratado.



- (26). Introd. Ont., 60.
- (27). Ib., 48.
- (28). Ib., 50.
- (29). Introd. Ont., 64.
- (30). Introd. Ont., 64.
- (31). Ib., 62.
- (32). Ib., 61.
- (33). Ib., 61.
- (33). Ib., 63.
- (34). Introd. Ont., 63.
- (35). Ib., ib.
- (36). Ib., 51.
- (37). Ib., ib.
- (38). Ib., ib.
- (39). Limitada por sí misma y por la realidad. Cfr. supra.
- (40). Cfr. 2a. parte.
- (41). Introd. Ont., 69.
- (42). Es decir, de la ciencia
- (43). Ib., ib.
- (44). Introd. Ont., 16.
- (45). Ib., ib.
- (46). Ib., 17.

#### IV. EL ACTO DE SER

Las palabras con que Lavelle comienza su segundo libro de la Dialéctica del eterno presente son particularmente densas y reveladoras de su pensamiento. Se podría afirmar que todo el grueso tratado se reduce a comentar y explicar estas primeras frases, que también se pretende analizar en este capítulo. Dice así: "El camino que conduce a la metafísica es particularmente difícil. Y hay pocos hombres que aceptan emprenderlo. Porque se trata de abolir todo lo que parece sostener nuestra existencia, las cosas visibles, las imágenes y todos los objetos habituales del interés o del deseo. Lo que buscamos alcanzar es un principio interior al que se ha dado siempre el nombre de acto, que engendra todo lo que podemos ver, tocar o sentir, al cual no se trata en absoluto de imaginar, sino de poner en práctica, y que, por el éxito o el fracaso de nuestra operación, explica a la vez la experiencia que tenemos ante los ojos y el destino que podemos darnos a nosotros mismos" (1).

Se respira en esta introducción cierta atmósfera de ascetismo y religiosidad. Como si el filósofo, a la manera del místico, tuviera acceso a una realidad secreta y oculta al resto de los hombres. Pero Lavelle no es un místico. Su obra es un constante esfuerzo por expresar racional y sistemáticamente su concepción del mundo y del hombre es decir, del todo, del que formamos parte.

Ya hemos ressaltado suficientemente cómo la filosofía para Lavelle es metafísica, en el sentido fuerte de la palabra: lo que está más allá de la física, es decir, del mundo que nos es dado conocer a través de los sentidos. Por eso se trata de suprimir "todas las cosas visibles, las imágenes y todos los objetos habituales del interés o del deseo". Pero suprimirlas o "abolirlas", no porque se pretenda negar su realidad o restarle importancia respecto a otras supuestas entidades que se ocultan tras ellas. Esta creencia es precisamente la fuente de no pocos malentendidos a propósito de la metafísica. Las cosas que tenemos ante los ojos, el mundo tal cual nos está dado y el yo en cuanto forma parte de él, han sido y serán siempre el objeto de toda reflexión filosófica; y si por otra parte se afirma que la metafísica es la investigación sobre el ser, es porque este ser no es algo distinto y separado de las cosas y del mundo, sino que lo penetra todo y -lo que más importa al caso- es la última raíz explicativa de todo lo que nos aparece.

Por eso una exploración que intente llegar al fundamento del todo -tal es la filosófica- tiene que plantearse necesariamente el problema del ser. La filosofía se convierte entonces en la investigación acerca del ser y sus propiedades. En este sentido acepta Lavelle la corriente metafísica tradicional. Solo que en su opinión, la noción y aún la experiencia del ser nos resultan mucho más familiares. "No hay que esperar, en efecto, de la ontología una revelación nueva que nos pondría de repente y milagrosamente en presencia del Ser. Su papel es a la vez más simple, más palpitante y más bello. La revelación del Ser comienza con la vida; no cesa de renovarse, de diversificarse y de ahondarse. Pero no hay ninguna experiencia posible de

la que todos los caracteres no se encuentren ya en la experiencia que está ante nuestros ojos. El que no ha sabido descubrirlos aquí y ahora no los descubrirá en ninguna parte y nunca" (2).

No se trata, por lo tanto, de hacer "descubrimiento sensacional reservado esotéricamente para quienes se adentran en la problemática metafísica; la filosofía no encierra ningún misterio y a su núcleo de exploración, -el ser,- se llega mediante una vivencia que a todo el mundo es dado tener en el transcurrir de su experiencia diaria; más aún, tal vivencia metafísica se tiene sólo en esta experiencia espontánea de cada día, de tal manera que el que la rechaza esperando encontrar en otra parte la realidad auténtica, se evade también del ser y no encontrará más que apariencias ilusorias e inconsistentes.

En la mente de Lavelle, la filosofía no puede renunciar a su intento de explicación radical y última de la realidad. Se la prestaría un flaco servicio "encerrándola en la búsqueda de ciertos problemas particulares, limitando sus pretensiones, subordinándola a investigaciones positivas en las que tomaría la certeza y el rigor que de otro modo parecen faltarle" (3). Lejos de favorecer a la filosofía, "no se hace entonces más que traicionarla" (4). Lavelle denuncia constantemente la tendencia positivista que "para salvar" la filosofía, la encadena a la ciencia y le encomienda únicamente la misión de interpretar sus métodos y sus resultados". "Lo que entonces ocurre en su opinión, es que todo el mundo se desentiende de la filosofía justamente, "porque deja de interesarnos en los únicos problemas por los que había comenzado a afectarnos e inquietarnos, porque deja de pro



meternos la única cosa que habíamos esperado de ella" (5). Por otra parte los comentarios que nos proporciona la filosofía así recortada son "pálidos y amorfos al lado de la satisfacción inmediata, directa que nos proporcionan los constantes e imprevisibles progresos científicos".

En repetidas ocasiones tematizó Lavelle el problema de la autojustificación de la filosofía, -es decir, de la metafísica, según lo anteriormente expuesto- problema que paradójicamente ocupa en la actualidad un puesto destacado en el interés de los filósofos. La dificultad de encontrar una definición o siquiera un concepto de filosofía admisible por todos, la falta de claridad en muchos de sus planteamientos, la crítica constante de todo supuesto y otros problemas de parecida índole constituyen a veces obstáculos insuperables, ante los cuales se ha puesto en tela de juicio a la filosofía misma. Todos estos temas aparecen formulados una y otra vez y desde diversos puntos de vista en las obras de Lavelle. Pero aún reconociendo las graves dificultades que encierran, él no se deja seducir en ningún momento. "Se puede desconfiar de la filosofía -escribe- y considerar la como un esfuerzo estéril e impotente por alcanzar una realidad que nos está oculta; pero bien se percibe que es necesario precisamente que lo real nos esté oculto y que no podamos penetrar en él más que por un acto personal, para que, por lo poco que nos sea revelado, adquiramos precisamente todo lo que podremos tener de ser y de vida: porque todo lo demás es para nosotros como si no existiera" (6).

La filosofía no es, por lo tanto, un esfuerzo estéril e impotente, un esfuerzo frustrado, en definitiva, que no alcanza el objetivo pro

puesto. Tampoco se debe renunciar a lo ambicioso de dicho objetivo para hacérsela más asequible, porque ello equivaldría a desvirtuarla, es decir, a suprimirla. El esfuerzo filosófico que Lavelle describe y que él ha vivido intensamente en su interior está cargado de emotividad y tensión continuas. Su filosofía, no por metafísica, deja de ser fundamentalmente existencial y hasta romántica. La tarea filosófica es también aventura, y como tal implica expectación y riesgo. Con la particularidad de que este riesgo - de perder contacto con lo real y caer en la desorientación y el escepticismo- constituye una amenaza constante.

Por otra parte, la empresa de la filosofía no es cuestión de decisiones aisladas, tomadas en momentos de especial penetración intelectual, que luego dejan paso nuevamente a la duda y la inseguridad. Hay que estar en todo momento atentos a las nuevas inflexiones que la inagotable riqueza del ser nos presenta.

Uno de los reproches que, no sin cierto fundamento, se han hecho a la filosofía es el de no ser más que "un juego de conceptos destinados, mediante el ejercicio de nuestra sutileza, a engañar nuestra curiosidad" (7). A esto responde Lavelle que se trata más bien de una exigencia a la filosofía que de una crítica contra ella; lo que "queremos precisamente es que no sea un juego, sino la conciencia de nuestra vida en su proceso de constitución, de una vida cuyas raíces arraiga en todo el universo, del que contribuye a cambiar el aspecto, pero de la que pretendemos elegir la dirección y asumir la responsabilidad" Así es de palpitante y vital la filosofía que, según Lavelle, "nace

con la conciencia y perece con ella. Tiene por asiento el corazón humano, desde que se pregunta, no sobre lo que las cosas son, sino sobre lo que somos nosotros mismos y sobre la vocación a la que estamos llamados en un universo, del que dependemos, pero que depende también de nosotros" (8).

Y concebida de este modo, "no hay escéptico, ni agnóstico, ni científico limitado a los hechos, ni indiferente acantonado en la búsqueda de la intimidad o del placer que pueda ahogar en él esta pregunta esencial que cada uno de nosotros hace sin ~~cesar~~ sobre su ser propio" (9). El viejo razonamiento aristotélico de que es imposible rechazar la filosofía puesto que sólo filosofando sería posible hacerlo, aparece también en este punto en el discurso Lavelliano: nadie puede dejar de dar una solución a la pregunta sobre el propio ser y su sentido, porque incluso el esquivarla es ya una solución; lo que entonces sucede es que "el problema se resuelve sin nosotros", porque hemos estado "faltos de coraje" y valentía para enfrentarnos con él (10).

Pero la pregunta sobre el propio ser y el sentido de nuestra vida nos lleva inevitablemente a la otra pregunta más amplia sobre el sentido de todos los seres que nos rodean, con los que tenemos relaciones directas y también con los infinitos seres que hipotéticamente podrían relacionarse con nosotros. Según Lavelle, todos estos seres, heterógenos hasta cierto punto (11), sólo pueden ser explicados a partir del Ser Absoluto, sin el cual no serían nada. Como es sabido, esta afirmación ya la habían hecho Sto. Tomás y muchos otros filósofos de la Escuela y fuera de ella. La razón, que justifica el que

se estudie por separado, está en la novedad de la explicación que da Lavelle del mismo tema, ampliamente debatido ya antes de él.

Y la novedad está en la peculiar dependencia que establece el autor entre el Ser y los seres y sobre todo en la identificación que hace de uno y otro con el Acto y los actos respectivamente. ¿Cómo hay que entender tal identificación? ¿Qué quiere decir Lavelle cuando afirma categóricamente que el Ser es Acto? Parece oportuno considerar sucesivamente dos cuestiones: primera cómo caracteriza Lavelle este Ser-Acto, qué propiedades le atribuye, cuál es en último término su esencia; y segunda, (y tal vez la más importante) cómo sabemos nosotros de tales propiedades y de tal esencia; cuál es el camino que nos conduce a este Ser-Acto que se nos presenta como el soporte y explicación última de todo, y también qué grado de certeza nos proporciona toda esta explicación, qué ventajas y qué inconvenientes ofrece, dónde está su punto débil si es que lo tiene.

Por lo que a la primera cuestión se refiere, son innumerables los textos en que Lavelle describe el Acto y los actos desde todos los puntos de vista posibles.

Al empezar el capítulo acabamos de ver cómo lo concibe en términos de "un principio interior que engendra todo lo que podemos ver, tocar o sentir"; es, por lo tanto, este Acto, la fuente y el origen de todo lo real (12). Pero "si pretendemos definir la esencia -el acto, no encontramos mejor expresión que ésta: la eficacia pura" (13); lo cual implica que es actividad sin mezcla de pasividad. Y en este sentido se le puede considerar como "superior y extraño a todas las for

mas de existencia que podemos conocer", porque todas ellas llevan en su esencia el sello de la pasividad.

Esta eficacia pura es fin para sí misma. Es cierto que, el resultado de esta actividad es el mundo de los objetos, pero en este caso el objeto "es el medio de la actividad, no su fin" (14). Se piensa normalmente que la eficacia se reconoce por sus resultados; Lavelle opina que "el resultado es más bien la señal de su limitación" (15). Tal resultado o efecto no añade nada al acto del que procede; es más; sólo se puede hablar de efecto en el acto limitado, pues en el Acto absoluto, -al que nos estamos refiriendo.- el resultado se identifica y confunde con la operación que lo produce. No hay en él ninguna limitación, ninguna pasividad que divida su eficacia pura y soberana.

Naturalmente, si el Acto es fin para sí mismo, será también principio y origen de sí mismo (16); si es creador de todo, será, en primer lugar creador de sí, y precisamente "en esto consiste su esencia eterna" (17). El Acto absoluto "se basta enteramente a sí mismo", sin que la creación -el mundo- pueda añadirle nada. El mundo existe porque se dan actos participados, y sólomente para ellos, no para el Acto Absoluto. Curiosamente en la creación del mundo intervienen tanto los actos participados como el Acto Supremo; o más exactamente: son aquellos quienes directamente crean el mundo, aunque reciban del Acto toda la iniciativa y el poder creador de que disponen.

El acto infinito, es también "generosidad sin límites" (18) y se ofrece en participación a la infinitud de actos que El crea, invítanlos a participar de su riqueza inagotable; pues "crear es, para

Dios, (19) -llamar a la infinitud de seres particulares a la participación de su esencia" (20). Porque "Dios no puede crear más que seres libres, es decir, seres capaces de crearse ellos mismos", y por lo tanto, "la materia no es objeto de la creación" (21). Más adelante se tematizan estas afirmaciones que Lavelle condensó en la célebre fórmula de que "hemos sido creados creadores".

El acto es intemporal, "excluye el tiempo", pero no es inmóvil: no posee "este carácter de inmovilidad que se atribuye en general al ser intemporal" (22). Es, por el contrario, "el movimiento puro o la inmovilidad perfecta, toda ella interior a sí misma y extraña a todo camino ya recorrido o todavía por recorrer" (23). Estas son las propiedades, si así se les puede llamar, que Lavelle atribuye al Acto, término barajado desde siempre en la filosofía, pero nunca subrayado con tanta pureza ni elevado a tanta categoría como en nuestro autor, que lo sitúa en el centro de toda su filosofía. Traducido a términos más asequibles, Lavelle compara el Acto con "una llama que se alimentará de sí misma y que, sin cambiar de lugar, no tuviera jamás ninguna de sus partes en reposo" (24).

Pero no basta afirmar y elaborar teorías y concepciones más o menos sugerentes. Lo importante es justificarlas, demostrar su verdad y su validez, o, al menos, intentarlo. Es la segunda cuestión que se planteó anteriormente. Y para ella Lavelle no tiene más que una respuesta: la experiencia. Toda la teoría de la participación de Lavelle, es decir, toda su filosofía, tiene este único punto de apoyo; su experiencia personal, que él cree también universal, capaz de ser tenida por todos los hombres y sentida de hecho alguna vez por todos (25). Lavelle afirma sin rodeos que "hay una experiencia del acto

cuando se cumple, y no sólomente de la cosa cuando nos es dada" (26).

El problema está en determinar el alcance que se debe conceder al término experiencia. Según el autor, tal vocablo se refiere a un saber genérico, del que la conciencia y el conocimiento serían, por así decirlo, las especies. Esta es la conclusión que parece desprenderse, cuando afirma que "la conciencia no es el conocimiento, aunque no pueda estar separada de él" (27).

Y de la distinción conciencia-conocimiento, va a extraer fecundas consecuencias. Ante todo, resalta con Kant que efectivamente todo conocimiento es siempre de un objeto y que sólo del objeto puede haber conocimiento. Si, -como tantas veces insiste,- el ser, o el acto, es lo que nunca puede presentársenos como objeto, la conclusión no se hace esperar: del ser, considerado como tal o considerado como acto no tenemos ningún conocimiento. Lo cual está en consonancia con sus afirmaciones de que el ser "es invisible" (28), "es secreto y no es manifiesto" (29), o, como se dice al principio del capítulo, que no se trata de concebirlo, sino de ponerlo por obra".

Pero es que, entonces, estamos identificando el conocimiento con la representación. Nadie duda que del acto no podemos tener ninguna representación; el asunto está en si la representación agota la experiencia. Para Lavelle es evidente que no. El conocimiento es, en efecto, una de las especies que abarca la experiencia, pero en esta se incluye también otra especie que va a resultar más importante aún, y que va a terminar incluso absorbiendo a la anterior: la conciencia.

La conciencia viene definida por el autor como "la experiencia inter

na del acto en su iniciativa y en su realización" (30), y la justificación de tal experiencia cree verla en el análisis del acto voluntario: "es en él donde mejor se aprehende el acto en su estado puro; in dependientemente de toda imagen" (31). Porque el acto de la voluntad no es solamente inducido desde sus efectos; es cierto que siempre es aprehendido con ellos, pero no exclusivamente por ellos, sino que es captado en sí mismo y aparece por sí sólo directamente a la conciencia.

Lavelle toma este acto voluntario como el prototipo de todo acto participado hasta el punto de considerar que "es por su relación con la voluntad por lo que el pensamiento y el amor merecen también el nombre de acto" (32). "La voluntad o la experiencia de la causalidad de sí" (33), es uno de los títulos al que Lavelle dedica un amplio desarrollo.

Pero al afirmar que hay conciencia del acto podría darse a entender que hay una distinción entre ambos términos, es decir, que conciencia y acto son cosas distintas aunque estrechamente vinculadas. Nada más lejos de la doctrina de Lavelle: "Se puede pensar que el acto es puesto primero y que una conciencia que viene de otra parte se aplica a él desde fuera para esclarecerlo. Pero es el acto mismo quien engendra la conciencia de todo lo demás al mismo tiempo que de sí mismo" (34).

La conciencia no existe, pues, separada del acto, sino que es el mismo acto, en cuanto "crea esta relación de sí consigo, que es la conciencia misma" (35). Más que la luz que esclarece un objeto, la conciencia reside en el acto que produce esta luz; de este modo se com-



prende el que la conciencia es siempre del acto, aunque implique ne cesariamente un objeto que mediante tal luz resulta conocido.

Y a pesar de todo, lo que nos resulta familiar, lo que aprehendemos de una manera espontánea y natural no es el acto, sino su objeto: "es singularmente más difícil de aprehender en la conciencia el acto por el que ella se constituye que el estado o el objeto al que se aplica" (36); "nada hay más bello ni tampoco más difícil de realizar y de ex presar que esta conciencia del acto cuando se cumple" (37). Así se explica que muchos hombres consideren sólo el objeto, prescin diendo del acto con que lo perciben, lo cual está a la base del empi rismo.

Cuando quiere ilustrar con imágenes estas realidades profundas que es capan a toda representación, Lavelle toma como ejemplo la luz (38). En este caso la comparación no puede ser más sugerente: es gracias al acto como captamos el objeto y, sin embargo lo que directamente capta mos es el objeto y sólo reflexionando llegamos al acto, lo mismo que "la luz que envuelve todo lo que vemos y que no es vista a su vez más que por una mirada lo bastante desinteresada y lo bastante pura para discernir en los objetos mismos las diferentes maneras como ella se refleja, se refracta y se divide" (39).

Las citas en que Lavelle subraya esta experiencia personal del acto a lo largo de toda su obra podrían ocupar muchas páginas, si no fuera innecesaria tanta repetición. Y la afirmación de que el Acto es el "he cho primitivo" más allá del cual no hay nada" la ilustra -ya que una demostración es imposible- acudiendo también a la luz.

La identificación del Ser y el Acto tiene de momento una consecuencia de largo alcance metafísico; evitar el agnosticismo puesto que el acto me <sup>es</sup> interior al ser con lo que éste deja de serme heterogéneo e inaprehensible: "el ser deja de ser para mí un misterio puesto que no se distingue de su propia génesis" (40). Pero esto no es aplazar el problema; decir que el ser tiene su razón de ser en el acto no es dar un paso más en la solución, sino dar el último paso "porque nos proporciona tanta satisfacción y tanta luz que es absurdo seguir buscando cualquier cosa más allá"; sería buscar "un fundamento al fundamento mismo de todo lo que existe" (41). Sería como si "después de haber descubierto que es la luz la que ilumina todo lo que existe en el mundo nos preguntáramos qué es lo que ilumina a la luz misma" (42). Habría aquí un síntoma de que "la rutina de los mecanismos intelectuales comienza a formarse" (43) en nosotros.

El descubrimiento del Acto supone, pues, la llegada al fondo de la realidad, a la raíz del ser, al punto culminante desde el que se puede contemplar y explicar todo lo demás. "Nadie puede ir más allá", dice Lavelle en el acostumbrado tono de moderación y sencillez que caracteriza toda su obra. Pero la razón de esta imposibilidad no está en la impotencia o limitación del que investiga, sino en que no existe ese más allá. Hemos llegado al hecho más radicalmente primitivo del cual puede decirse que es indemostrable, por definición, pero no de una manera arbitraria o irracional, sino perfectamente razonada y coherente. Es decir, que se puede demostrar su indemostrabilidad.

La conclusión a que llega el autor, ya al principio de su obra, -como queda subrayado el pensamiento de Lavelle- no evoluciona en el sen

tido de contradecir alguna tesis previamente mantenida-, es la de que "el Acto no hace más que una sola cosa con el Ser mismo considerado en su propia génesis" (44). Se puede afirmar que en esta identificación y por las conclusiones que de ella se obtienen es por lo que el nombre de Lavelle puede figurar entre los filósofos de nuestro tiempo. Nadie ha llevado tan lejos el parentesco entre ser y obrar: "al decir que es acto, no se disminuye el ser, ni tampoco se lo determina por una de sus propiedades: se descubre, por así decirlo, su raíz" (45); y "sería un grave error sobre la participación el pensar que el ser del que participo por un acto, pudiera ser él mismo otra cosa que un acto" (46).

Lo que primeramente queda corregido en esta concepción del ser-acto es el tradicional concepto de sustancia: la "ousía" que era para Aristóteles el ser por excelencia, soporte incuestionable de los "symbebekóta", que sólo por relación a ella merecían el nombre de seres; la substancia, el ens in se, que no necesita de otro para existir, sino que sirve de subiectum a los accidentia, que de otro modo no podrían llegar a la existencia actual.

Este concepto de sustancia, capital en toda la metafísica, queda excluido desde el principio en la filosofía de Lavelle. "El acto es sin soporte" (47), y aunque "parezca que no podemos pensar el acto aisladamente" (48), "el referir el acto a un soporte, que difiera de él, es fundar la interioridad en la exterioridad, lo cual es pretensión no de la metafísica, sino del materialismo" (49).

Del acto se derivan la noción y el hecho mismo de ser, de lo que re-

sulta que no podemos "considerar la palabra ser como sustantivo más que porque es primero un verbo" (50). Y lo mismo que anteriormente quedaba sin valor la fórmula praedicatum inest subjecto, es ahora otra no menos célebre la que también queda desacreditada: operari sequitur esse no tiene sentido en el contexto Lavelliano, puesto que lo que él trata de demostrar es que "la operación no es el resultado de un ser que sería preciso poner antes para que ella fuera posible, sino que es la esencia misma del ser" (51).

Acto y Ser son también los nombres con que designamos el Absoluto o el Todo (52); y ya se ha explicado cómo este Todo del ser, o del Acto, no equivale a la suma de todos los seres o actos limitados, sino a su fuelle, al origen de donde todos proceden. Y donde todos beben constantemente la savia que los mantiene en la existencia. El modo como Lavelle llega a este Acto Absoluto, al margen de toda deducción, no puede menos de evocar el tan debatido argumento ontológico, del que también se ocupa extensamente (53).

Simpatiza de modo especial con la formulación cartesiana, íntimamente emparentada con el célebre principio "pienso, luego existo": "Se puede considerar, dice, el argumento ontológico como siendo un simple desenvolvimiento del argumento "pienso, luego existo", y es así como Descartes mismo lo presenta" (54). Efectivamente, el yo del yo pienso es un yo limitado que, por lo tanto no puede ser puesto sin el infinito que limita; ahora bien, si de este yo se afirma la existencia, habrá que afirmarla igualmente del infinito (es decir de Dios), sin el cual el yo no puede ser puesto (55). La identificación del Ser con el Acto permite a Lavelle dar una interpretación personal tanto

del argumento como del cogito, al que también dedica amplios comentarios en la mayoría de sus obra.

Pero, puesto que las consideraciones precedentes se refieren principalmente al Acto Absoluto, es preciso analizar ahora los actos participados, y las relaciones que entre aquél y éstos se establecen. Es lo que se pretende hacer en el próximo capítulo; con la única observación de que "el posible" que lleva por título no es más que otro nombre para designar, desde una perspectiva adecuada, al acto limitado, que a su vez se identifica con la existencia de que se trató en el capítulo anterior.

- (1). De l'acte, 9.
- (2). De l'intimité, 19.
- (3). Ib., 12.
- (4). Ib., ib.
- (5). De l'intimité, 12.
- (6). Ib., 11.
- (7). De l'intimité, 11.
- (8). Ib., ib.
- (9). Ib., 12.
- (10). Cfr. ib., 11.
- (11). Porque el ser es unívoco, cfr. cap. II.
- (12). Cfr. De l'acte 11-12.
- (13). De l'acte, 14.
- (14). Ib., 16. La presence 244: "La actividad no tiene estados por fin: es ella misma el principio y el fin".
- (15). Ib., 15.
- (16). Ib., 18-36.
- (17). Ib., 17.
- (18). De l'acte , 181.
- (19). Lavelle identifica el Ser y el Acto Absoluto con Dios:  
"damos al ser el nombre de Dios" De l'acte, 67.
- (20). De l'acte 181.
- (21). Ib., ib.
- (22). Ib., 17.
- (23). Ib., ib.
- (24). Ib., ib.
- (25). Cfr. cap. I.

- (26). De l'acte, 145.
- (27). De l'acte, 21.
- (28). Ib., 13.
- (29). De l'être.
- (30). De l'acte, 21.
- (31). Ib., ib.
- (32). Ib., 22.
- (33). Ib., 120.
- (34). De l'acte, 21
- (35). Ib., 20.
- (36). Du temps, 14.
- (37). De l'acte, 22.
- (38). Cfr. capítulos siguientes.
- (39). De l'acte, 22.
- (40). Ib., 60.
- (41). Ib., ib.
- (42). De l'acte, 61.
- (43). Ib., ib.
- (44). Ib., 59.
- (45). Ib., 63.
- (46). De l'être, 19.
- (47). De l'acte, 67.
- (48). Ib., ib.
- (49). Ib., 68. Cfr. De l'être, 16.
- (50). De l'acte, 63.
- (51). De l'acte, 67.
- (52). De l'intimité, 16, 25.

(53). Cfr. De l'être, 231, 55.

(54). De l'être, 236.

(55). Ib., ib.



#### V. EL POSIBLE

"La filosofía, dice Lavelle, empieza y se termina con el acto de reflexión" (1). Pero esta reflexión, a su vez, no recae "sobre un ser ya hecho" (2), al que se tratara únicamente de analizar desde fuera para hacerlo inteligible. El objeto de la reflexión no era nada, antes de que ésta comenzara a ejercerse, sino que surge gracias a ella y para que pueda tener lugar. El acto reflexivo es un acto creador (3) y el análisis es también creador y no meramente descubridor de las partes que distingue dentro del todo al que se aplica.

Estas afirmaciones no pueden menos de resultar extrañas y despertar la curiosidad por llegar al fondo de la concepción que las ha hecho coherentes. Parece que el autor pretende invertir el orden que nuestra más constante experiencia y el sentido común nos atestiguan, afirmando que, en vez de pensar en las cosas porque existen, sucede lo contrario: que existen las cosas porque pensamos en ellas.

Pero esta concepción, -que por supuesto no sería nueva en filosofía-, no puede atribuírsele sin serios reparos. Son incontables los pasajes en que Lavelle arremete contra el idealismo, (así como contra su opuesto, el realismo), aunque si hubiera que buscarle algún nombre a su filosofía, ninguno le cuadraría tan bien como el de idealista. Pero ya se sabe que el término idealismo, -como todos sus homólogos que pretenden abarcar toda la complejidad de una concepción filosófica-, po

see tal ambigüedad que no significa nada en concreto, si no se le añaden las determinaciones convenientes.

Una vez descubierto el Acto Absoluto y caracterizado como autosuficiencia plena y como el Todo del ser, origen y razón suficiente de sí y de todos los demás seres, es preciso llevar el análisis a estos seres que hemos identificado con los actos limitados, o actos de participación. Decir de ellos que se dan gracias al Acto, de cuya eficiencia participan no aclara apenas nada y, por el contrario, plantea serios problemas, y casi todos de muy difícil solución. Hay que explicar el modo como surgen estos actos en el seno del Acto Absoluto, y cómo conquistan su individualidad y libertad propias, sin que ello rompa la unidad y simplicidad del Acto y sin que le afecten para nada la multiplicidad de cambio que sin embargo se desarrollan siempre en su interior.

El problema de la creación, el panteísmo y el determinismo resultan insoslayables desde esta perspectiva. Y lo más importante es que Lavelle pretende haberle encontrado solución precisamente a partir de la eliminación de la sustancia y la identificación del Ser con el Acto.

De momento, la explicación del acto limitado exige la introducción de otro concepto clave en la filosofía, también reelaborado por el autor: el concepto de posible. Su significación es tan ambigua que Lavelle lleva a identificarlo tanto con el Acto puro (4) como con los actos limitados (5); con la conciencia (6), con la libertad (7) y hasta con la nada (8). Naturalmente que las perspectivas que en cada caso se consideren son completamente distintas, por lo que siempre habrá que hacer-

lo constar para evitar errores en su interpretación.

Sin duda el sentido fuerte de la palabra, y el que aquí nos importa sobre los demás, es el segundo de los enumerados, el que identifica posible y yo (9), es decir, y acto limitado, por más que parezca contradictoria tal identificación (debido a las connotaciones que el posible despierta hacia la potencia, que es lo opuesto al acto). Pero, como es sabido, no hay ningún inconveniente en admitir que el mismo ser esté a la vez en acto y potencia, con tal que no sea respecto a lo mismo. Por lo tanto, el posible es el yo o la existencia, considerados en el momento de empezar la participación. Las restantes significaciones del término están en función de este sentido fundamental, al que se refiere también anteriormente el capítulo tercero.

Sobre esta base se plantean casi espontáneamente una serie de cuestiones, cuyo examen intenta poner de manifiesto la función del posible en el conjunto de la filosofía Lavelliana. Tales son, principalmente el porqué de su identificación con el yo, la relación entre posible y absoluto, el grado de entidad que constituye al posible como tal, -es decir, su comprensión-, la universalidad que le es propia, -el campo, o extensión, que abarca-, y, sobre todo, la misión que el posible desempeña. Ello implicará, de rechaza, la revisión y remodelación, a veces profunda, de conceptos tradicionalmente cristalizados como la esencia y la existencia, la libertad, la conciencia y la causa.

Por lo que respecta a la identidad del posible con el yo, las afirmaciones de Lavelle son tajantes: mi ser no es más que el ser de "un posible que se realiza" (10), "es en esta posibilidad en tanto preci

samente qué es reconocida y actualizada, donde reside la intimidad del ser a sí mismo" (11). Ya hemos visto cómo la existencia se identifica con el yo y cómo viene definida por la posibilidad de adquirir una esencia; es decir, que se puede afirmar de la existencia que es el ser de un poder-ser". Y esta es justamente la definición del posible (12).

"El centro de la filosofía, dice Lavelle, reside sin duda en la formación de la idea de posibilidad" (13). La razón está en que es gracias a ella solamente como se lleva a cabo la participación: "La posibilidad (es) el medio de la participación" (14) y la condición necesaria de su cumplimiento. Porque se puede afirmar que el Acto "no se distingue de la totalidad de los posibles" (15), o, lo que es lo mismo, que "el todo de la posibilidad no es un posible" (16) sino el Absoluto en cuanto participable y aun no participado.

Hay en este punto de la explicación Lavelliana un paso difícil de razonar. Acabamos de aludir a una nueva denominación para el Absoluto, -aparte las conocidas de Acto, Ser y Todo-, la de "totalidad del posible". Pero resulta que esta expresión no tiene sentido más que para el acto de participación, y no para el Acto imparticipado que excluye radicalmente toda posibilidad. Se podría pensar en un círculo vicioso del razonamiento: pues si para que empiece la participación es condición necesaria que el Acto aparezca como el todo del posible y para que esto ocurra es preciso un ser participado a quien el Acto se presente como tal todo, dicha condición no se daría nunca, y por lo tanto tampoco se daría la participación.

No obstante, y sin la pretensión de aclarar todo el asunto (que es, sin duda, bastante oscuro), hay que hacer dos observaciones al respecto: la primera, que la expresión "para que empiece la participación" no puede ser tomada en sentido temporal, sino puramente lógico, ya que de suyo la participación es eterna y sería absurdo el intento de "establecer una distinción entre lo que era antes y después de la participación, porque este antes y este después no tienen sentido más que por relación a nosotros" (17); Y en segundo lugar, que se trata de términos "de una riqueza indivisible", pero que nosotros sólo podemos llegar a "describir en el lenguaje de la sucesión" (18). No puede, entonces resolverse este problema sin un análisis de la naturaleza y propiedades del tiempo, que se aplaza para la segunda parte del trabajo.

Tenemos, por tanto, que el Acto es el todo del posible. Pues bien, es precisamente "el análisis el que rompe este Acto Absoluto en un haz infinito de posibilidades" (19), cada una de las cuales es un yo en potencia. En este contexto se inserta la afirmación de que el yo "no es más que la irrupción en el tiempo de una posibilidad siempre presente en el interior del acto puro" (20). Lavelle lleva aún más lejos la identificación del yo con el posible: "¿Qué era yo -se pregunta-, antes de nacer, sino un posible eterno? ¿Qué seré después de mi muerte sino un eterno (posible) realizado?" (21). Entre ambos polos está situada mi vida en el tiempo, que no es más que un posible que se realiza. Y, adelantando conceptos, hay que decir que esta realización del yo, que gracias al tiempo adquiere una esencia, se lleva a cabo libremente: el yo tiene su destino en sus propias manos y la personalidad que adquiera será su propia obra (22).

Es precisamente en esta dirección donde el pensamiento de Lavelle se asemeja más al de sus contemporáneos existencialistas. El yo, que es -no sólo tiene-, constitutivamente libertad, posee el poder de hacerse a sí mismo, como se acaba de afirmar, pero también de crear el mundo en cierta medida; es decir, en la medida en que él lo percibe, en la perspectiva que le es propia. Entonces llega a afirmar que, así como cada uno es lo que ha merecido ser, de igual modo vive en el mundo que él se ha formado: "según la actitud que yo tome (respecto al mundo), éste aparecerá inteligible o absurdo, digno de horror o de admiración" (23).

La libertad es, por lo tanto, la que produce las diferencias entre los seres y entre las distintas apariencias que el mundo reviste para cada uno de ellos (24). Sólo que este terrible poder que cada uno tiene en su mano y la responsabilidad consecuente, no deben conducir, según Lavelle, a posturas exaltadas de rebeldía o angustia, sino a la búsqueda de la sabiduría que nos enseñe el uso adecuado de nuestras facultades y poderes. Por eso la última obra que Lavelle proyectaba y en la que trabajaba cuando murió, iba a llevar por título precisamente éste: "De la sabiduría".

Pero esta concepción del yo como posibilidad que se actualiza y como existencia en busca de una esencia no está desprovista de serias dificultades. Hay en ella muchos puntos que conviene aclarar. Uno de ellos es el que se refiere al origen mismo del posible: cómo se forma, cómo nace el posible, qué es lo que lo constituye como tal.

A esta cuestión responde Lavelle que "en sí, el posible no reside ni en un mundo independiente que podríamos oponer al mundo del ser, por

que entonces no se sabe como se podría pasar del posible al ser, ni en el entendimiento divino, donde no hay nada que permanezca en estado de pura posibilidad; (el posible) nace de la relación del ser absoluto y del acto de participación que separa de él precisamente un ser simplemente posible a fin de permitirme asumirlo" (25). El posible no es, entonces, más que una relación; la relación entre el ser absoluto y los seres particulares, o, si se quiere, "entre el ser de Dios reducido a una posibilidad siempre ofrecida y un ser particular donde se ve esta posibilidad que se realiza" (26).

Lo que interesa resaltar es que "todo posible lo es para una conciencia y que no hay posible objetivo" (27). Sin conciencia no hay posibilidad ni posible; o, en frase de Lavelle, "la conciencia es el crisol de todos los posibles" (28). Lo cual explica el que "se niegue a menudo la existencia del posible", porque "no encuentra sitio como tal ni en el ser de Dios, ni en ningún ser realizado" (29). Pero esto no significa que haya que situarlo en un mundo distinto del ser. Como hemos visto, la univocidad exige la separación más radical entre el ser y la nada, hay entre ellos "una arista viva: jamás se encontrará un lazo capaz de unirlos. Y los esfuerzos de Platón por romper la alternativa de Parménides estaban llamados a un fracaso seguro" (30).

El posible, por otra parte no es una virtualidad que aspira a conquistar un lugar en el ser; no es que el posible tienda al ser, sino que es un ser de pleno derecho, una forma del ser, y por cierto, una de las más relevantes: "el posible, que se opone siempre a lo existente, es, sin embargo una forma de ser, e incluso hay una existencia

del posible, que se opone a la existencia actual y no tiene sentido más que por relación a ella y para permitir su advenimiento" (31). El posible, por lo tanto, no se opone al ser, sino sólo al ser realizado, actualizado, y el empleo mismo de estos dos términos demuestra que hay un ser o un sector dentro del ser que aun no se ha actualizado, pero que es posible realizar. Por eso dice Lavelle que la posibilidad no tiene sentido sino es de cara a la actualidad, aunque -y por la misma razón,- parezca que podría también decirse lo contrario.

Hay que insistir nuevamente en la extraordinaria valoración que Lavelle hace del ser del posible. En efecto, la existencia de la posibilidad "no es una existencia imperfecta o disminuida" (32), sino que "el posible está ligado al ser mucho más intimamente de lo que se cree" (33). Sólomente, si se identifica el ser con lo dado y se concibe como cosa -como fenómeno, en la teoría de Lavelle,- se puede mantener la afirmación de que el posible posee una especie de "inferioridad ontológica" con respecto a lo actual; porque entonces -y nuestra inclinación natural parece ratificar tal idea,- parece que el posible no es más que un esbozo de lo que será cuando se convierta en real.

Una imagen de las relaciones del posible con lo real, dentro de tal concepción, la encontraremos en la relación del boceto que hace el artista previamente a la creación de la obra definitiva. Pero la relación del posible y lo real están muy lejos de ser de esta índole. No niega Lavelle que en el paso del posible a lo real haya "una especie de progreso, o que haya más en lo real que en lo posible" (34) '



Esto, en algún sentido, es cierto; pero sólo en algún sentido. Porque no es menos cierto lo contrario: que "hay también un progreso (en el paso) de lo real a lo posible y que es en esta forma de progreso donde se capta mejor la originalidad de la vida del espíritu" (35).

Así pues, según el punto de vista que se adopte, se puede decir que el posible rebasa lo actual o que lo actual desborda al posible; por que "por una parte, lo que no es más que posible es siempre menor, respecto a nosotros, que lo que la percepción actualiza, de tal suerte que el posible aparece entonces como una carencia. Pero, por otro lado, el posible desborda por todas partes lo real que nosotros analizamos, el cual se determina no porque le añada (algo), sino porque lo limita" (36).

Y si se pregunta cuál de los dos puntos de vista ha de prevalecer sobre el otro, o cuál está en función del otro, aunque los dos sean necesarios e inseparables, responde Lavelle que la limitación que lo real ofrece al posible no es más que el motivo, o mejor, el instrumento, a través del cual el posible se actualiza, y por lo tanto, se inscribe como tal, individualizándose, en el seno del ser total. Lo cual será analizado con mayor detención en la tercera parte de este trabajo.

Esta concepción del posible encuentra, de momento, dos dificultades: la primera, que estamos acostumbrados a considerar la existencia como actual, como la existencia de lo dado, y puesto que el posible se opone a lo dado, nos vemos obligados a situar este posible "en un mundo que no es ni la nada, ni el ser" (37); y la segunda, que sole-

mos concebir el posible como "representando en idea una forma de existencia semejante a la que se actualizará un día en el mundo" (38), es decir, consideramos los posibles como las cosas mismas, pero antes de que se den en la realidad, cuando existen sólo en nuestro pensamiento. Tal concepción se refleja cuando nos preguntamos si será tal o cual posible el que pasará a realizarse, como si existiera un mundo de posibles del que salieran misteriosamente las cosas reales.

La primera de estas dificultades queda aclarada desde el momento en que se admite la triple concepción Lavelliana de ser, existencia y realidad, que hemos examinado en el capítulo III. Según ella, la existencia no sólo no se identifica con la realidad, sino que en cierto modo se le opone. No hay más existencia que la del yo, es decir, la de una conciencia que es, ante todo, conciencia de sí y jamás fenómeno para otro; en cambio las cosas se reducen a su apariencia, existen de una manera impropia y derivada, gracias a la conciencia que las piensa (39).

Pero la segunda dificultad es de mayor alcance y cuenta con una profunda tradición metafísica, que también parece avalada por la experiencia más común. En efecto, cuando percibimos una cosa y pensamos después en su posibilidad, nos parece que esta posibilidad "es la cosa misma, pero sólo en idea" (40), con lo cual separamos dos mundos heterogéneos, que se comunican pero de un modo misterioso e imposible de explicar. De esta manera se concluye que el mundo de los posibles es infinitamente más extenso que el mundo de la realidad, pues sólo un sector, por así decirlo, de ellos llegarán a

actualizarse realmente; lo cual es, según Lavelle, "el más grande de todos los errores" (41). Pero, además, este mundo de los posibles separado de la realidad evoca de forma necesaria a Platón y "chocamos inevitablemente con la objeción que hacía Aristóteles al mundo de las ideas, al afirmar que no es más que un doble del otro" (42).

En el fondo toda la dificultad estriba en haber identificado el posible con la esencia, como se ha venido haciendo tradicionalmente, en vez de hacerlo coincidir con la existencia que es lo que Lavelle pretende: "estamos acostumbrados a considerar la esencia como una posibilidad pura, una abstracción a la que se trataría de dar la existencia, es decir, una dignidad actual y concreta que hasta ahora le faltaba. La esencia nos parece entonces anterior a la existencia que la realiza" (43).

Esta es la concepción aristotélica que ha persistido en la filosofía que se ha dado en llamar tradicional. Como puede apreciarse fácilmente, el problema platónico de los dos mundos continúa subyacente con la misma intensidad. Porque, "¿en qué podría consistir esta esencia que subsistiría fuera de la existencia y que se realizaría solamente en ella? ¿Dónde están estos limbos de la posibilidad?" (44).

Reiteradamente afirma Lavelle que el posible no es nada objetivo, que su ser es el de una relación y como tal está supeditado a los términos de dicha relación, en este caso, el Acto Absoluto y el acto limitado. Con la peculiaridad de que "a los ojos de un individuo finito" (acto limitado) "el Todo (acto Absoluto) estaría representado de una manera más adecuada por la idea del posible que por la idea

del ser" (45), y la razón está en que el Absoluto se me ofrece como "una posibilidad infinita que se abre ante mí" (46) y que me brinda ininterrumpidamente la ocasión de asumir en su seno una posibilidad particular, "que es la mía", y "el poder mismo de convertirla en realidad" (47).

Naturalmente todos estos procesos de actualización de los seres finitos no afectan para nada al Ser Absoluto, "que permanece siempre inalterado, cualquiera que sea el destino de los seres finitos que abriga en su seno" (48). Pero las dificultades que presentan estas afirmaciones nos obligan a profundizar en ellas y poner sobre el tapete el problema de la creación, que para Lavelle se identifica con el de la participación.

En efecto, "el Ser se reduce para mí a un haz de posibilidades entre las cuales discierno y adopto una, que será yo mismo" (49). En estas sencillas palabras de Lavelle se encierran todos los problemas de la creación; problemas que vamos a ir examinando por separado.

En primer lugar parece una contradicción manifiesta afirmar que yo elijo entre las posibilidades ofrecidas por el Absoluto y que, sin embargo, es esta posibilidad la que constituye mi yo individual. Es como afirmar que se puede elegir antes de existir, u obrar antes de ser. En realidad es la contrapartida de haber negado la esencia como anterior a la existencia. Pero Lavelle no se retracta nunca en este punto: "no hay que temer el invertir la relación clásica que la especulación ha establecido siempre entre las nociones de esencia y de existencia, (...). Yo no puedo pensar en lo que soy más que en la ex-

perencia que me revela primero que soy (...). Estoy de tal manera sometido al ser que sé que soy antes de saber lo que soy. Mi esencia tendré yo que buscarla y realizarla" (50).

Por lo tanto las infinitas posibilidades que el Absoluto alberga en su seno son las que darán lugar a los seres particulares, cuando sean asumidas y actualizadas por ellos. Pero resulta que estos seres particulares no son nada antes de asumir y actualizar dichas posibilidades. Lavelle identifica a cada una de éstas con el ser que las elige y con la libertad, sin la cual sería imposible cualquier elección. Con la salvedad de que esta elección no se puede hacer jamás de una vez para siempre, sino que en cada momento estamos obligados a elegir lo que vamos a ser.

Pero introducir el antes y el después en este primer momento en que el yo se constituye a sí mismo no deja de ser un paso ilegítimo pues se introduce el tiempo en un proceso de suyo intemporal. Y si la expresión "proceso intemporal" parece contradictoria, ello se debe como se ha dicho anteriormente a que estamos obligados a considerar sucesivamente -desde dentro del tiempo- lo que en realidad es simultáneo, o mejor, intemporal. En la 2a. parte se analizará toda esta cuestión con más detalle y volveremos sobre esta dificultad de la existencia como anterior a la esencia, que no ha quedado despejada suficientemente.

Pero hay también, en la frase que estamos comentando, otra dificultad no menos seria: Si el ser es suficiencia perfecta, ¿qué puede añadirle la creación?. ¿Es acaso la creación necesaria?. Antes de responder a estas preguntas conviene aclarar el concepto de creación que pro-

pone Lavelle. Para él, la creación no es más que la participación:

"La majestad de Dios se manifiesta en esta consideración de que crear para él, es hacerse participar" (51). Desde el punto de vista del Ser Absoluto, la "creación no puede ser más que la comunicación de su ser mismo, al que es preciso decir que (la creación) nos hace participar" (52). Esta comunicación se lleva a cabo mediante el ofrecimiento o donación que Dios hace de la posibilidad de llegar a ser yo mismo y del poder de actualizar o poner por obra dicha posibilidad.

De este modo, "la creación y la participación se implican en lugar de contradecirse. La esencia de un acto es, ante todo, ser creador de sí mismo, y no de una cosa; pero la infinitud del acto divino no se distingue de una generosidad sin medida; su ser mismo reside en este don eterno de sí por el que no cesa de hacerse participar" (53). En esta última frase se contiene toda la concepción Lavelliana de la creación. Es, en definitiva el mismo Ser Absoluto, que es suprema generosidad, el que exige, por así decirlo, ser participado, o si se quiere, necesita -la fórmula de Lavelle no es menos fuerte,- de la creación por la que aparecen todos los demás seres particulares.

Pero, antes de afrontar la cuestión del sentido que para Lavelle tiene esta "necesidad" de la creación, conviene advertir que en la creación así concebida no se habla para nada del mundo material que tenemos ante los ojos. Precisamente aquí parece residir lo más original de la concepción Lavelliana. Porque "la participación sólo es concebible si cada participante recibe esta posibilidad de actualizarse él mismo, sin la cual no serían más que una cosa inerte, radicalmente heterogénea el acto creador". (54).

Si Dios es el Acto Absoluto, creador de sí mismo, no puede llamar a la participación más que a otros actos, que sean también creadores de sí; y si Dios es Absoluta libertad no puede crear más que seres libres. Es decir, la creación no puede menos de ser homogénea con su creador. Por lo tanto, el mundo no es objeto directo de creación, sino consecuencia de ella; al afirmar que Dios ha creado el mundo no queremos decir que Dios ha creado las cosas, "todos estos fenómenos por los que El se manifiesta a las diferentes conciencias"; sino que "al dar el ser a todas las conciencias, (Dios) ha creado, al mismo tiempo, las condiciones que permiten al mundo aparecer" (55). Por eso dice Lavelle que "Dios sólomente lo es de los espíritus, no del mundo" (56). Porque el mundo surge como consecuencia de la creación y para hacerla posible, como veremos más detenidamente en el próximo capítulo.

Pero conviene volver sobre la afirmación de que Dios sólomente puede crear seres homogéneos al suyo, es decir, libres y creadores también de sí mismos. Lavelle intenta salvar los dos extremos: la creación, -es decir la total dependencia del yo respecto al Acto,- afirmando que el yo no es más que "el ser de una posibilidad" y que "esta posibilidad la ha recibido" (57); y la independencia del yo, al subrayar que si bien no hay nada en él que no sea recibido de Dios, sin embargo, tiene en su mano el poder de disponer de la iniciativa misma que recibe: "es dueño de su empleo" (58). El yo, por lo tanto, recibe la posibilidad o iniciativa que va a constituirlo como tal y el poder o la fuerza de actualizarla, es decir, de adquirir su esencia; el poder que él tiene "reside sólomente en el consentimiento o el rechazo" de esta invitación que se le ofrece. Pero, aun así, este poder es sufi-

ciente para afirmar que el yo es el "autor de su propio destino" (59), y que cada uno es lo que ha merecido ser (60).

Un doble peligro amenaza, -y Lavelle es consciente,- en este punto del razonamiento que venimos siguiendo. De una parte "el descubrimiento del ser en esta intimidad de nuestro ser propio, cuyo punto culminante es la libertad, nos amenaza con el individualismo, e incluso, con el solipsismo que debe conducirnos a un pesimismo sin salida" (61). Y por otro lado, "el descubrimiento, en esta intimidad personal, de una fuente sobreabundante, de la que recibimos aquello mismo que nos permite ser todo lo que somos, nos amenaza con el panteísmo" (62). Solipsismo y panteísmo son, por lo tanto, la meta obligada cuando se absolutizan la subjetividad y la libertad del individuo o su total dependencia del ser absoluto.

Ambas posturas son incompletas: la subjetividad no se detiene en las fronteras del individuo, porque lo propio del individuo es el no ser enteramente interior a sí mismo"; y, en lo referente a la dependencia del Absoluto, el conceder todo a Dios, incluido nuestro ser y la disposición que hace de sí mismo, anula, a la vez que la libertad personal, el propio poder creador divino, del que dice Lavelle, que "no cesamos de tener experiencia en el acto mismo que él nos permite cumplir".

Todas las objeciones que se pueden hacer a esta teoría de la creación se pueden reducir a tres: primera, que el acto puro o absoluto tiene una suficiencia perfecta y, por consiguiente, no puede tener esta necesidad de crear, ni siquiera concibiendo la creación como participa



ción en el sentido que hemos expuesto; segunda, que no podemos saber nada de estas relaciones entre el Ser y los Seres, es decir, entre Dios y las criaturas; y tercera, que en todo caso, es imposible evadirnos del panteísmo (63).

Para todas ellas tiene Lavelle la correspondiente réplica: en cuanto a la perfecta suficiencia del Ser, hay que decir que no consiste esta autosuficiencia en un repliegue del Ser sobre sí mismo, sino en su poder infinito de crear, es decir, de ofrecer su propio ser a la participación, abriendo a ésta una posibilidad infinita, o mejor, un infinito de posibilidades que jamás serán agotadas. Y la necesidad de la creación que parece en contradicción con la libertad absoluta de Dios, queda eliminada desde el momento en que la creación se concibe como un don; pues "lo propio del don, es, bajo pena de no ser nada, expresar esta perfecta gratuidad que es la definición misma de la libertad y que la sola noción de don nos permite, sin duda, comprender" (64). Así pues, la creación es algo gratuito (un don), efecto de la infinita generosidad del Ser (65) y no una necesidad que le viene impuesta.

Pero la segunda dificultad no es menos difícil de contestar. ¿Cómo sabemos nosotros de las relaciones del Ser y los Seres?. Es el agnosticismo que no cesa de asaltar al metafísico con su tentación de duda e incertidumbre. La distinción, esbozada más arriba entre conciencia y conocimiento es la que Lavelle invoca para solucionar esta dificultad. El conocimiento, es sólo del objeto, no del ser, pero la conciencia es del ser, o más exactamente, es el mismo ser que se percibe en su fieri, en su actualización o proceso de conquista de su

esencia. Toda la posibilidad de la metafísica pende, en realidad, de la solución que se tome en este punto: si toda nuestra conciencia se reduce al conocimiento, se cierran por completo los caminos que conducen al ser. Pero si además de este conocimiento de los objetos, hay en nosotros una conciencia, que es constitutiva de nuestro mismo ser, consustancial con él, por así decirlo, y que nos permite insertarnos en el interior del Ser absoluto, entonces la metafísica será posible como la descripción de esta experiencia interior que todos hacemos en algún momento de nuestra vida, cuando el espectáculo del mundo exterior deja de acaparar toda nuestra atención. Es "la experiencia fundamental", de que Lavelle nos habla constantemente, y por la que percibimos el Ser Absoluto, que rebasa nuestro ser, no "como un puro más allá, del que no se puede decir nada, sino como una presencia en la que participamos sin cesar y que no cesa de enriquecernos" (66).

Finalmente, por lo que al panteísmo se refiere, hay que decir que es otro de los escollos que acechan constantemente el pensamiento de Lavelle. Pero en su opinión es un riesgo fácilmente evitable; hasta el punto de afirmar que la creación-participación, tal como él la entiende, "lejos de hacernos caer, como se piensa, en el panteísmo, corre el peligro por el extremo contrario de hacernos completamente independientes de Dios o al menos de hacer de cada uno de nosotros el creador de sí mismo" (67). La razón está en que Dios no puede comunicar más que el ser que le es propio, es decir, un ser que es causa sui, y por lo tanto independiente y libre. Por eso, la afirmación, ya aludida, de que Dios "no crea más que libertades, siendo el mundo el instrumento de esta creación, más bien

que su efecto". (68).

El análisis de la libertad, que se hace en la tercera parte de es te trabajo, viene a completar las incógnitas que aún quedan aquí abiertas. En el próximo capítulo se trata de explicar cuál es la concepción lavelliana del mundo, principalmente en su origen y en su finalidad.

- (1). De l'intimité, 33.
- (2). De l'intimité, 31.
- (3). Ib., 40.
- (4). De l'âme, 121; De l'acte, 93. De l'être, 21, 275.
- (5). Cfr. todo el presente capítulo.
- (6). De l'acte, 276.
- (7). De l'âme, 133.
- (8). De l'acte, 277.
- (9). Cfr. De l'âme, 550, nota.
- (10). De l'âme, 544.
- (11). Ib., 139.
- (12). Ib., 115.
- (13). De l'acte, 276.
- (14). De l'âme, 121.
- (15). Ib., ib. Cfr. La presence, 82, De l'acte, 93.
- (16). De l'être, 21.
- (17). De l'acte, 172.
- (18). De l'acte, 36, 37.
- (19). Ib. 75.
- (20). Du temps, 31.
- (21). De l'être, 275.
- (22). Ib., ib. Cfr. cap. VIII.
- (23). De l'acte, 19.
- (24). Cfr. De l'intimité, 128.
- (25). De l'âme, 548, 49.
- (26). Ib., ib.

- (27). Du temps, 42.
- (28). De l'âme, 118, 128.
- (29). De l'âme, 549.
- (30). De l'etre, 235.
- (31). Du temps, 33.
- (32). De l'âme, 544.
- (33). La presence, 80.
- (34). De l'âme, 126.
- (35). Ib., ib.
- (36). De l'acte, 275.
- (37). De l'âme, 137.
- (38). Ib., ib.
- (39). Cfr. De l'acte, 97, 55.
- (40). De l'âme, 122.
- (41). De l'acte, 276.
- (42). De l'âme, 137.
- (43). De l'acte, 93.
- (44). Ib., ib (subrayado nuestro).
- (45). La presence, 83.
- (46). De l'intimité, 234.
- (47). Ib., 242.
- (48). La presence, 83.
- (49). De l'âme, 547.
- (50). De l'acte, 95.
- (51). De l'intimité, 243.
- (52). De l'âme, 243.

(53). De l'intimité, 238 (subrayado nuestro).

(54). De l'intimité, 238.

(55). De l'âme, 245.

(56). De l'intimité, 241.

(57). De l'intimité, 238.

(58). Ib., ib.

(59). Ib., ib.

(60). Cfr. ib., 128.

(61). Ib., 244.

(62). Ib., ib.

(63). Cfr. De l'être, 22.

(64). De l'intimité, 130.

(65). Cfr. De l'âme, 244, 55.

(66). De l'être , 22

(67). De l'âme, 243.

(68). De l'être, 22.

124

#### VI. - EL MUNDO Y LA MATERIA

La preocupación de Louis Lavelle por encontrar una explicación filosófica del mundo que tenemos ante los ojos queda patente a lo largo de toda su obra. "La dialéctica del mundo sensible" es el título de su primer libro, en el que aborda de lleno el problema. Pero, como se ha dicho (1), ya entonces tenía Lavelle perfiladas las líneas maestras de su pensamiento filosófico. A este respecto son particularmente reveladoras las primeras páginas del prólogo a la "Dialéctica del eterno presente", donde expone cómo nació su libro sobre "el mundo sensible" y porqué este tema fue el primero en ser redactado, cuando otros más trascendentales para él ocupaban, quizá desde antes, su atención e interés.

Y la razón de esta preferencia -sólo cronológica, como se ve-, está en un hecho ajeno a la filosofía y a la voluntad del propio filósofo: durante la guerra de 1914, Louis Lavelle vivió prisionero durante 23 meses en un campo de concentración. Tiene entonces 31 años, ha sido profesor de filosofía en diversos centros y sus ideas fundamentales, "las intuiciones básicas" de que nos habla -están perfectamente definidas, en espera del sosiego y la tranquilidad necesarios para ser redactadas y enviadas a la imprenta. "Sin embargo, -nos dice,- antes que estos temas pudiesen ser profundizados, los ratos libres del cautiverio me habían llevado a preguntarme, en una especie de paréntesis, en el que sin embargo debía encontrar una contraprueba de las dos intuiciones fundamen

tales, lo que podía ser el mundo de las cosas y cómo podían aparecer la cualidad y el conjunto de los datos sensibles si el ser no era más que un acto que se convertía en nuestro ser propio más que por un lance de participación" (2).

El interés de este pasaje no es puramente anecdótico; se nos da en él nada menos que el planteamiento Lavelliano del problema del mundo y de la materia, y -como ocurre tantas veces,- el planteamiento en sí es uno de los aspectos más importantes del problema.

Tal vez sea conveniente, antes de abordar su exposición, caracterizar de algún modo los términos de mundo y materia, a que vamos a referirnos constantemente en este capítulo. Ello no resulta difícil pues no se trata de dar definiciones esenciales, sino simplemente descriptivas, -o mejor aún, referenciales- que delimiten sin más el objeto que vamos a manejar. El mundo del que habla Lavelle en este momento es el mundo de nuestra experiencia común; el que tenemos ante los ojos; las cosas que nos rodean y nos resultan familiares y las que nos son desconocidas y extrañas; el cosmos de la Física, incluyendo tanto el micro como el macrocosmos; o, lo que comúnmente se entiende por "el mundo material".

Pues bien, de este mundo se pregunta Lavelle qué puede ser y cómo puede aparecer; lo cual se venía haciendo prácticamente desde el comienzo de la filosofía. Pero la pregunta Lavelliana parte de un supuesto. La incógnita sobre la esencia del mundo y el modo como aparece a la conciencia ha de ser despejada teniendo presente -y a partir de- que el ser no es más que un acto. En capítulos ante



riores se ha examinado el alcance y sentido de tal afirmación y cómo se llega a ella, -o llega Lavelle, al menos,- a través de una experiencia que es la experiencia fundamental.

Pero lo propio del acto es precisamente existir en sí y no ser nunca fenómeno o apariencia. El acto es interioridad y autopercepción, es decir, justamente lo contrario de lo que sucede con el mundo, que se nos impone desde fuera, como un espectáculo que se desplaza ante nuestros ojos y dentro del cual cada uno de nosotros ocupamos un puesto particular.

Y, sin embargo, también este espectáculo que nos ofrece el mundo, -y en el que consiste, según Lavelle,- cae de lleno en el ámbito del ser. La total y absoluta univocidad puesta siempre de relieve por el autor exige que tanto el acto como la apariencia, el en-sí, y el para-otro, respectivamente, sean de pleno derecho ser.

Por eso "nadie ha puesto jamás en duda el derecho ni incluso la necesidad para el pensamiento de poner el ser como el objeto primitivo de su reflexión" (3). Pero "el ser se nos impone de dos maneras: primero por concepto o, lo que es lo mismo, unido a la conciencia que tenemos de nuestra propia existencia; en segundo lugar, desde fuera y por experiencia, es decir, en un estado de indeterminación" (4). O si se quiere el ser se nos presenta como acto y como dato, como actividad e iniciativa y como pasividad inerte, en su interioridad y en su exterioridad.

Ahora bien, el primero de cada uno de estos pares es el soporte

y la razón de ser del segundo. En rigor, el ser sólo se nos presenta desde fuera y como dato pasivo; la actividad y la iniciativa, en que consiste de suyo, la captamos en nuestro interior y cada uno la suya propia, pues la actividad sólo se percibe en su ejercicio. Por consiguiente, si el acto es lo originario y lo que explica el fenómeno, es decir, todo lo que se nos impone desde fuera, el problema se presenta como una deducción de lo dado a partir del acto primitivo.

Así lo entiende Lavelle cuando afirma que "el método fundamental de la metafísica (...) procede siempre de una realidad interior y vivida a una realidad objetiva y aparente, en lugar de buscar en ésta, como se hace casi siempre, la medida de aquella" (5).

La explicación del mundo no puede partir de la experiencia en el sentido empirista, sino de esta otra experiencia personal e íntima en que se nos revela el ser como acto que rebasa nuestra actividad propia: "Si hubiera que limitarse, como hace el empirismo, a partir de los datos de los sentidos para describirlos, no se podría llegar a una teoría explicativa de lo real; pues por una parte no se comprendería por qué la distinción es el acto esencial del pensamiento, y, por otra parte, toda distinción tendría necesariamente un carácter artificial y pragmático" (6).

El punto de partida para Lavelle es justamente lo opuesto: "Nosotros, dice, partimos de la idea del todo, es decir, de una unidad activa e intentamos derivar de ella la totalidad de las partes; la razón de éstas está en el todo que funda a la vez su e-

xistencia y su individuación" (7). Porque aunque el ser abarca tanto la subjetividad como la objetividad, "no se puede olvidar que es en él donde estas se distinguen y se oponen, (y) menos se puede ignorar que estos dos términos, a pesar de la relación que los une, no pueden estar situados en el mismo plano. La subjetividad posee, en efecto un indiscutible privilegio: porque se define como lo que existe en sí y por sí, aunque no se revele a sí misma más que en su contraste con una exterioridad que rechaza, por así decirlo, fuera de sí" (8).

Esta primacía del sujeto sobre el objeto es el fundamento y el hilo conductor de todo el pensamiento de Louis Lavelle. Toda su teoría filosófica se desmoronaría como un castillo de naipes si se llegara a demostrar la improcedencia de este supuesto. Pero no hay que caer en el engaño de concebir el sujeto como un objeto privilegiado en medio de los demás objetos. Lo propio del sujeto, afirma el autor centenares de veces bajo todos los aspectos, es ser en sí, ser actividad, iniciativa que se ejerce, "no poder convertirse nunca en objeto, ni siquiera para otro sujeto, lo cual aboliría automáticamente en él su naturaleza propia de sujeto" (9).

Ahora bien, el sujeto se percibe a sí mismo "en contraste con una exterioridad" que se le impone desde fuera. Y de aquí deriva Lavelle importantes consecuencias: 1) El contraste con la exterioridad es el único medio que tiene el sujeto de definirse a sí mismo, si bien, esta definición afecta "menos a su esencia que a su finitud"; es decir, que al mismo tiempo que el sujeto se percibe como

un yo, en oposición al no-yo, se percibe en ese mismo acto como un yo limitado, y limitado precisamente por el no-yo, o sea, la exterioridad que lo rebasa y que se le opone. 2) Pero entonces el carácter fundamental de la exterioridad ha de ser el de existir-para-otro, esto es, para el sujeto o yo que lo percibe; "de otro modo (esta exterioridad) sería ella misma una interioridad". Por lo tanto es esta relación al sujeto la que constituye la esencia de la exterioridad en cuanto tal, "lo que equivale a decir que la exterioridad en cuanto tal no tiene esencia". (10). 3) "Por consiguiente, aun si la objetividad y la subjetividad no pueden ser separadas una de la otra, en esta relación misma, la subjetividad demuestra su prioridad lógica y ontológica: la exterioridad la supone y la limita, en lugar de serle igual y correlativa" (11).

Este es el planteamiento con el que, con ligerísimas variantes de términos -nunca de contenido-, aborda una y otra vez Louis Lavelle la explicación filosófica del mundo. El punto de partida ha de estar siempre en una experiencia, pero ¿cuál puede ser la experiencia fundamenteal de un ser limitado sino la experiencia de su ser y de sus límites?" (12).

Sin embargo, como ocurre siempre, apenas sentada una afirmación de tanta trascendencia, aparecen enseguida dificultades a la hora de compaginar las conclusiones que se pueden derivar de ella. La primera dificultad que parece surgir en este punto es precisamente la de salir de esa interioridad en la que el sujeto comienza percibiéndose. Dicho de otra manera ¿no es necesariamente trascendente la exterioridad con relación a la interioridad? ¿Cómo puede

tener noticia el yo de lo que está más allá de sus límites?.

En una situación semejante, Descartes creyó necesario acudir a Dios para sacar al yo de sus límites subjetivos e introducirlo en medio del mundo. Lavelle piensa que el yo puede "salir de sí y darse la representación de otra cosa distinta de sí" porque "está enraizado en la infinitud del ser, donde absorbe a la vez el propio poder que tiene de decir yo y el de conocer en su relación consigo aquello mismo que lo rebasa y de lo que no tendrá nunca más que la representación" (13). Porque "pensar sus límites es ya rebasarlos, es incluso rebasarlos infinitamente; y es percibir al mismo tiempo la identidad de naturaleza entre el ser que soy yo y el ser que me rebasa" (14).

Precisamente esta identidad de naturaleza entre el yo y el mundo que le rodea es lo que impide que se establezca entre ambos una distancia infranqueable. Si la última explicación y el soporte ontológico del mundo es el mismo ser-acto, en cuanto rebasa el acto limitado que es el yo, se comprende que pueda haber entre ambos esa homogeneidad y esa identidad de naturaleza, que justifica la afirmación Lavelliana de que "el universo tiene un carácter de inteligibilidad soberana" (15). Y se comprende también que el mundo sólo exista para los seres limitados -y para que ellos puedan existir, como se explica a continuación-, pero no para el Ser Absoluto o el Acto puro, puesto que en él se agota el ser y no queda fuera de él nada que pueda fundar la exterioridad.

No puede menos de resultar chocante el que en la concepción Lavelliana resulte más segura y evidente la presencia inteligible del

ser que la presencia sensible del mundo, hasta el punto de centrar la pregunta en porqué no se basta el ser inteligible y porqué es necesario este mundo que nos presentan los sentidos, y en virtud de qué leyes se constituye, a partir del ser, que es espíritu, es decir, lo opuesto a la materia (16).

Pero este planteamiento ha de tener sin duda una explicación y una justificación cumplidas; y, desde luego, esta explicación no puede apoyarse en un desconocimiento por parte del autor del planteamiento materialista. Como ya hemos indicado, pocas veces se habrá descrito la perspectiva materialista con tanto rigor y penetración como en algunos textos de Louis Lavelle. Sirve de ejemplo el siguiente, que, por su innegable atractivo, nos resistimos a recortar:

"Platón habla de esos hombres terribles que no creen más que en lo que ven y en lo que tocan y rechazan como quiméricas esas cosas propiamente espirituales que él llama ideas y que son para él las verdaderas realidades. Sucede hoy en día lo mismo que en la época de Platón. La conciencia común sufre siempre el prestigio de este universo material en el que nuestro cuerpo se encuentra enclavado. Porque este cuerpo no deja de imponernos su presencia: es para mí y para otro el testimonio de nuestra existencia, que sin él se degeneraría como si careciese de soporte. Es la sede del placer y del dolor. En él están situados los órganos de los sentidos, por medio de los cuales explora lo que le rodea y entra en comunicación con todo lo que existe. Cuando él muere es como si el mundo se derrumbara para mí. Pero el mundo prosigue su camino sin mí; y si todas las conciencias acabaran por desaparecer, él continuaría todavía moviéndose en un espacio y un tiempo infinitos como una ma

sa ciega e indiferente sacudida por un movimiento interior del que nadie sabría nada nunca" (17). Tal es, concluye, la imagen del universo que se forman los materialistas.

En su favor los materialistas acuden constantemente al testimonio de la experiencia: "La realidad que los sentidos les descubren es para ellos la única que tiene solidez" (18). Frente a esta realidad consistente del mundo, la conciencia sería solamente un débil y pálido destello que no tiene ningún tipo de existencia en sí misma; separada de su relación con las cosas la conciencia no sería más que un "fuego fatuo de la imaginación".

Todo esto nos lleva a comprender fácilmente "el éxito del materialismo, puesto que las cosas que están ante nosotros son las únicas que pueden ser mostradas a todos, no cesamos de sufrir su coacción, los sentidos y la ciencia se unen para hacernoslas conocer y nuestra vida misma no es capaz de subsistir y desarrollarse más que por las relaciones cada vez más estrechas que sostenemos con ellas" (19).

Verdaderamente resulta difícil reflejar con más fidelidad la visión del mundo que nos ofrecen, a la vez, el materialismo y el sentido común (20). Sin embargo, esta evidencia que el materialismo se atribuye es sólo aparente e ilusoria. La crítica más elemental sería suficiente para destruirla. Hasta tal punto que "ningún materialista es fiel a su doctrina, ni logra llevarla a la práctica (...) Porque es imposible que ningún hombre pueda pensar que el mundo material es capaz de bastarse: ya sea que me contente con so

portarlo, o ya que intente imponerle mi propia ley, en ambos casos son los intereses de mi conciencia los que están en juego y es por relación a ella como juzgo sobre la verdad de cada uno de mis conocimientos y el valor de cada uno de mis actos. Es preciso, por tanto, que la conciencia se coloque a sí misma por encima de este mundo, del que se erige en juez" (21).

Claramente la perspectiva de Lavelle se inclina hacia la vertiente idealista. No sería exagerado afirmar que su filosofía es una filosofía de la conciencia y este rasgo, propio de la modernidad, es el que más lo distancia de la tradición filosófica de la Escuela. La conciencia es la que constituye la verdadera realidad del yo, que consiste, como se ha visto en el capítulo anterior en "el puro poder que el yo tiene de decir yo". El yo es, ante todo, conciencia de sí, iniciativa constante y autoafirmación frente al no yo, es decir, frente al mundo.

El yo, como decía Pascal (22), sabe que existe, mientras que el mundo lo ignora por completo. El yo a la conciencia (23) es heterogéneo al mundo, porque el yo es acto y el mundo es dato. Nuevamente nos encontramos ante un par de contrarios que se exigen mutuamente, pero que no están situados en el mismo plano. El acto necesita del dato como objeto necesario en que se apoye o encarne su actividad y a su vez el concepto mismo de dato se vuelve contradictorio sin un acto que lo dé, o para el que sea dado.

El mundo es lo que se opone a la conciencia y le ofrece resistencia, lo que ella se encuentra, lo que le es dado; pero es también



lo que solamente tiene sentido por y para la conciencia. Es este el principio idealista que ninguna evidencia podrá desmontar nunca. Si el mundo es lo dado, para que pueda existir el mundo, "ha sido preciso un acto que se lo diera" (24). Pero si está clara la oposición sistemática de Lavelle a toda interpretación materialista, no lo está en la misma medida su relación con el idealismo. Son muchos los pasajes en que se opone con la misma contundencia a uno y a otro, lo cual nos obliga inevitablemente a matizar mejor su particular punto de vista.

La dificultad está, como se ha señalado, en la ambigüedad del término idealismo. El propio Lavelle nos aclara este punto, al afirmar, que "la doctrina opuesta al idealismo no es ni el positivismo ni el materialismo; es el realismo, que subordina el espíritu a una realidad, de la que debe soportar la presencia y hasta cierto punto adoptar la forma; (este realismo) no debe ser confundido ni con el positivismo, que no se interesa por las cosas, sino solamente por las apariencias, ni con el materialismo que mutila indebidamente lo real y pretende reducirlo a una combinación de elementos inertes e inanimados" (25).

Pues bien, sobre la base de estas definiciones se podría decir que Lavelle es idealista en lo que el idealismo tiene de oposición al positivismo y materialismo, pero no en cuanto contrario al realismo. Es decir, la conciencia es la que da sentido al mundo, pero no lo crea. Las expresiones -como "análisis creador" (26) "la reflexión es constitutiva del yo y del mundo" (27),- que tomadas li

teralmente parecen significar un pensamiento idealista, tienen un sentido distinto en el contexto que las integra. La operación del sujeto suscita el dato pero no lo crea; tampoco lo presupone, y aquí está la dificultad de explicar el pensamiento de Lavelle en este punto. Pero antes de entrar en él conviene dejar sentado su oposición al idealismo en el sentido fuerte del término. En efecto, al acentuar la superioridad del yo con relación al mundo que nos rodea y su heterogeneidad, definiendo a este yo como acto, conciencia y espíritu, frente al objeto que sólo es por relación a él, se puede llegar con facilidad a minusvalorar o anular incluso el papel del objeto, -en este caso- del mundo.

No se puede menos de evocar en este punto el pensamiento de Fichte, al que, sin duda, se refería Lavelle cuando escribió que "el espíritu se ha dejado seducir siempre por la ambición de sacar de sí mismo la representación del mundo" (28). Pero, comenta a continuación, "esta ambición debía fracasar sobre todo por falta de un estudio suficientemente profundo de la naturaleza del sujeto". En efecto, en el Manual de Metodología Dialéctica, acertadamente definido por Gisèle Brelet como "testamento filosófico de Louis Lavelle" (29), distingue el autor tres tipos de sujetos: el sujeto psicológico (o empírico), el sujeto trascendental y el sujeto absoluto. Y esta distinción, -cuyo examen aplazamos de momento-, que no había aparecido con claridad hasta este libro póstumo del autor es de gran utilidad para comprender su teoría del mundo.

Si el sujeto, dice, "fuera una pura actividad creadora, se comprende mal porqué tendría necesidad de crear un mundo, y porqué este mundo sería tal y no distinto, porqué no sería el objeto de un ca

pricho arbitrario" (30). Esta pura actividad creadora es el sujeto absoluto, que hay que identificar con el Acto Absoluto, el Ser Puro y, en última instancia, Dios. Pero Dios, como hemos visto, no puede crear más que seres homogéneos al suyo, es decir creadores a su vez de sí mismos y del mundo. Estos seres son los sujetos empíricos, las conciencias individuales, cuyo ser consiste en una actividad participada del sujeto absoluto.

Esta propiedad de ser creadores de sí y del mundo que Lavelle atribuye a los sujetos particulares es la que da pie a su inclusión en el idealismo. Pero no se puede ignorar sus repetidas afirmaciones de que es la presencia del dato lo que "permite a la conciencia salir de sí misma sin romper su propia interioridad" (31). Es cierto que el pensamiento se esfuerza por interiorizar lo real, "pero interiorizarlo es (sólo) ponerlo en relación consigo, no abolirlo. Si todo dato fuera obra nuestra, creación propia nuestra, entonces estaríamos encerrados en nosotros mismos, no habría otra existencia que la de nuestro yo. (Y) no se evita esta conclusión diciendo que todo deviene interior al espíritu (en sí), aunque no a mí espíritu propio, porque el papel del dato es precisamente permitirme operar una distinción entre los dos términos" (32).

Por lo tanto, la conciencia, a pesar de su prioridad sobre el dato, no logra reducirlo, pues lo propio de ella es solamente "exclarecer el dato, no abolirlo" (33). Se podría concluir, para zanjar la cuestión del idealismo Lavelliano, en el sentido en que lo hemos tomado, que si bien algunos textos poseen cierta ambigüedad

y podrían dar pie a una interpretación idealista, sin embargo es abrumadora la cantidad de citas que se pueden aportar en clara dirección al realismo.

Pero tampoco se trata de un realismo, que podíamos llamar ingénuo, acrítico, propio de una concepción vulgar o espontánea del mundo, no sometida a reflexión. Según Lavelle el dato no pre-existe al acto, y por lo tanto, el mundo no preexiste a la conciencia: "La materia aparece en el mundo con los seres finitos, puesto que es necesario que todo lo que lo sobrepasa, todo lo que lo desborda su actividad constitutiva, se imponga a ellos como una realidad enteramente hecha, en vez de derivar de esta actividad como un producto de creación" (34).

Por su misma definición, el dato no puede existir antes que el acto que lo da, pero, tratándose de actos limitados; tampoco ellos pueden llegar a la existencia con prioridad al dato pues es gracias a él como se constituye en seres limitados. Por eso la actividad en que consiste el yo, a pesar de su primacía sobre el dato, tiende a acogerlo y aplicarse a él, como único medio de que dispone para ejercerse, es decir, realizarse; incapaz de producirlo, ella recibe su impresión" (35).

La explicación más clara, a nivel metafísico, de la última razón de ser del mundo parece estar en el siguiente texto, tomado de su último libro: "Si se reduce la participación a dos términos, implica un participante y un participado. El participante es la operación misma por la que la participación se realiza: se produce siempre a la escala del "yo"; en cuanto al participado, es ACTO al nivel del

sujeto absoluto y es DATO al nivel del sujeto individual. Es por esto, sin duda, por lo que la participación, en tanto que tal, supone siempre la oposición entre una operación y, un dato" (36).

En el mundo del ser habitan solamente el Ser (participado) y los seres (participantes), o, si se quiere, Dios y las conciencias; no hay en él lugar para el mundo material. Pero no es que este mundo material sea una quimera de la imaginación, un sueño sin consistencia: por el contrario, todas las cosas que configuran el universo material, y de cuya realidad indiscutible nos atestiguan los sentidos del cuerpo, hunden sus raíces en el Ser y tienen en El su fundamento último, en cuanto que el Ser, al rebasar infinitamente nuestro ser limitado no puede menos de adoptar para él la forma de la exterioridad, convirtiéndose en fenómeno.

Se comprende entonces que el yo no puede crear el mundo, pues sería tanto como crear el Ser del que depende, pero sí crea en cierta medida su representación del mundo en cuanto que esta representación depende de la perspectiva que se adopte y cada ser tiene una situación única e irrepetible en el seno del Ser.

No es fácil, sin duda, comprender enteramente, y menos aun justificar esta concepción que Lavelle nos ofrece del mundo; él estaba seguro de ella hasta el punto de afirmar que "es una evidencia que Dios no puede crear las cosas (que no son más que apariencias) sino solamente los seres y que no puede crearlos más que haciéndolos participar de su esencia, es decir, dándoles el poder de crearse como El se crea a sí mismo eternamente" (37). "La creación de las conciencias aparece, pues, como la creación misma del mundo de los

objetos y no a la inversa" (38); Dios crea (se ofrece o invita a la participación) a las conciencias, pero para que éstas puedan existir como individuos es necesario que aparezca un mundo que les permita individualizarse, ejercer y encarnar su actividad (inconcebible sin una materia a la que se aplique) Y comunicarse entre sí.

Y este es el triple papel que asigna Lavelle al mundo material, que la conciencia suscita y evoca pero no crea, sino que se encuentra como dato que le viene de fuera. Este mundo dado, cuya esencia sin embargo está en ser-para la conciencia, y que no es más que "el medio por el que las diferentes conciencias se distinguen unas de otras y sin embargo se comunican entre sí" (39).

Por otra parte, el papel de la conciencia está en dar sentido al mundo (40), y sobre este punto hace Lavelle una observación interesante, que explica cómo -en contra de lo que parece-, se puede deducir el mundo material a partir del acto, en vez de hacer lo contrario (que también sería válido). "Es un gran error, -dice-, pensar que el sentido de un acto reside en la cosa, o el fin que intenta alcanzar. Ocurre más bien lo contrario. La cosa no tiene sentido más que por el acto que la produce" (41).

De este modo queda abierto el camino para tematizar directamente el método que emplea Lavelle en su "Dialéctica del mundo sensible": a partir del acto, es decir, del sujeto, deduce las distintas formas o modos que lo real, -el mundo-, puede revestir para él. Se puede, en efecto partir de los datos sensibles y remontarnos hasta el acto que los explica y del que son límites y efectos, "sin embargo,

dice Lavelle, el análisis que nosotros emprendemos es un análisis puro. En lugar de suponer lo sensible, lo explica: funda su originalidad y su variedad" (42).

Ilustra su método con el ejemplo de la geometría (43). En ésta, se acude constantemente a la experiencia para confirmar sus enuncia- dos, de tal suerte que se ha llegado a pensar que estaba sacada de la experiencia -"lo cual es verdadero históricamente, pero falso lógicamente". De la misma manera, piensa Lavelle que "la deducción de la materia encontrará en el análisis de las diferentes sensaciones no solamente una ilustración y una contraprueba, sino una especie de desenlace, porque, siendo la deducción incapaz de en- gendrar lo sensible, debe sin embargo mostrar cómo lo sensible, que es el punto de partida del conocimiento discursivo, aparece necesariamente más allá de los conceptos y da a cada uno de ellos una realidad última en el mundo de la observación. Corresponderá a la ciencia del mundo físico seguir el camino inverso al que no sotros hemos recorrido" (44).

El ser comienza por imponerse a nosotros como un objeto universal, es decir, como dato o realidad (45) que nos viene de fuera. Y para el científico no hay otra realidad que la del dato o la del objeto del conocimiento, pues "todo lo dado es ofrecido a nuestros sentidos y recibe para el yo que vive y que piensa la figura de un objeto" (46). La conciencia misma, en cuanto que se define como lo que nunca puede ser dato o fenómeno, sino actividad que sustenta a ambos, no puede ser tampoco nunca abordada por la ciencia. Pues toda ciencia versa sobre algún objeto, mientras que lo pro-

pio de la conciencia es ser acto y no objeto.

Así se explica, dice a menudo el autor, que se haya llegado a negar el acto, es decir, la conciencia, y la metafísica que se ocupa de ambos, al no encontrarlos nunca en el mundo de los objetos. Pero hay una contradicción manifiesta en no ver en este descubrimiento del mundo más que los objetos descubiertos y no el acto que los descubre. Lavelle no solamente es consciente de este acto, sino que le da prioridad sobre el dato; y no sólo una prioridad óptica, sino también lógica y hasta psicológica. De tal suerte que a partir del acto, que es, como se ha venido diciendo, la conciencia, o el sujeto, y siguiendo un método analítico y deductivo, cree poder llegar a la justificación del dato, es decir, del mundo. Por eso opone su método al que usa el científico; porque "nosotros, dice, hemos intentado deducir los datos sensibles, mientras que el sabio los supone" (47).

Esta oposición la explicita el autor con más detenimiento: "nosotros, dice, partimos de la idea del todo, es decir, de una unidad activa e intentamos derivar de ella la pluralidad de las partes: la razón de éstas está en el todo que funda a la vez su existencia y su individuación. El sabio no considera más que las relaciones mútuas de las partes: las relaciones gracias al entendimiento y por operaciones de síntesis; de esta manera tiende a despojar lo real de la cualidad y de la vida que son para nosotros los términos a la vez primitivos y último de la reflexión" (48).

Reflexionando a partir de los datos, en cuánto objetos del conoci



miento, el científico pretende introducir y establecer entre ellos relaciones inteligibles; y, si bien las leyes que descubre poseen un carácter formal, estas "leyes formales de la ciencia, adaptándose a lo sensible, lo reducen a un orden gracias al cual el entendimiento concibe su unidad abstracta" (49). Lavelle que, según propia confesión (50), no tuvo otra preocupación intelectual que la elaboración y revisión constante de su obra metafísica y moral—inseparables en su pensamiento—, dedica sin embargo algunos ensayos a comentar los adelantos científicos de su tiempo en sus conexiones con problemas filosóficos (51). En ellos demuestra estar al tanto de los planteamientos de la ciencia —de la física, sobre todo—, con una particular inclinación a la problemática planteada por la teoría de la relatividad (52).

Porque, a pesar de sus diferentes puntos de vista, tanto el filósofo como el científico "buscan una explicación del mismo mundo" (53); y en último término aunque la investigación científica se preocupe solamente de las relaciones y de los fenómenos, sin entrar en la pregunta por las cosas en sí o por el absoluto, parece que en algún momento de su proceso, tal pregunta resulte insoslayable al propio científico.

Pero lo que Lavelle no admite es que se pueda refutar desde la ciencia una concepción filosófica o viceversa (54).

Sin considerarse especialista en ninguna de las múltiples ramificaciones de la ciencia actual, Lavelle describe, sin embargo, los núcleos de problemas principales y las direcciones en que se apun

ta su solución. Y ante todo reconoce el extraordinario interés de la empresa científica y la admiración y emoción que suscitan en todos los espíritus los nuevos rumbos que modernamente empieza a tomar.

Pero en contra de lo que se podría pensar a partir de la teoría Kantiana del conocimiento, la filosofía no estudia "un mundo de cosas que estaría situado tras el mundo que vemos" (57). Aquí está, sin duda, el mayor error y la mayor dificultad contra la filosofía: "El error fundamental, en el que no se cesa de caer, sobre la metafísica, y que es el origen de todas las críticas dirigidas contra ella es (pensar) que más allá de este mundo que vemos, del que ella nos muestra que las cosas que lo componen no son más que apariencias que no tienen existencia más que para nosotros, habría un mundo compuesto de cosas verdaderas que tendrían una existencia por sí mismas y que ella nos enseñaría sin embargo a conocer" (58).

No se trata ya de la contradicción que existe en la pretensión de conocer la cosa en sí, pues en todo conocimiento hay un elemento subjetivo que impide la objetividad pura -y ha sido, sin duda, mérito de Kant el haberlo desenmascarado de una vez para siempre en la filosofía-, "pero el Kantismo, lejos de imponer como se cree hoy a menudo, un muro definitivo a la investigación metafísica, le dio por el contrario el más admirable impulso" (59). La metafísica, tal como Lavelle la entiende, no sólo no tiene ninguna dificultad en admitir la contradicción en el conocimiento de la

cosa en sí, sino que va mucho más lejos y lleva la contradicción hasta la existencia misma de la cosa en sí.

Sin duda, "el gran mérito de Kant está en haber derrumbado la metafísica del objeto o incluso la idea misma de un objeto metafísico" (60). Porque la objetividad es "la idolatría de la metafísica", idolatría de la que, por cierto, no se libró el propio Kant al mantener la idea de una cosa en sí de la que sin embargo nada podemos conocer. Pero Lavelle afirma que "la cosa en sí es, no solamente incognoscible, sino contradictoria" (61). Una realidad en sí no puede existir más que para sí, no para otro; y consiste en "esta intimidad a sí que constituye precisamente un espíritu". Por eso "si la metafísica es la ciencia del ser, no puede ser más que la ciencia del espíritu" (62).

Así hemos llegado al concepto Lavelliano de espíritu, elaborado en el más genuino marco filosófico, al margen de cualquier dogmatismo religioso. Son incontables los pasajes de sus obras en los que insiste sobre la no consideración de los espíritus como cosas más sutiles, invisibles a los ojos del cuerpo, pero que una mirada más fina y penetrante podría descubrir y contemplar. Hay en esta creencia común una concepción idolátrica que ha sembrado el desconcierto en muchas mentes profundas. La expresión de esta idolatría está en la clásica noción de sustancia que Lavelle rechaza de plano desde el principio (63).

El mundo del espíritu que es el de las conciencias, no es un mundo de cosas, sino de actos, que existen por sí y no para otros.

Por el contrario las cosas materiales, que parecen independientes y con existencia propia, no tienen más ser que el que la conciencia les da: "al pronunciar la palabra cosa, hay que guardarse de entender, como lo hace a menudo un antropomorfismo inconsciente, un ser independiente, subsistente por sí, sin pensamiento propio, y que posee una unidad real comparable a la que se podía atribuir a cualquier persona inmóvil e inerte" (64). Es por lo tanto la conciencia la que confiere el ser a las cosas, aunque también necesita de ellas para existir ella misma; y en comprender y saber explicar bien esta implicación mutua de la conciencia y las cosas estriba la comprensión y explicación del complejo sistema Lavelliano.

El sujeto descubre el universo no sólo como espectáculo que contempla sino también como materia de su actuación, como objeto sobre el que puede actuar y transformar. No somos espectadores puros, sino también actores; pero el valor de nuestra obra no hay que buscarlo en los objetos mismos que han sido transformados, si no en nuestro espíritu, que mediante esta transformación se ha reafirmado y consolidado y ha puesto de manifiesto y en acto las facultades que hasta entonces solamente poseía virtualmente y en potencia. A esta idea apunta el texto inevitablemente poético, que puede resumir cuanto llevamos dicho, y que deja el camino abierto a constantes nuevas reflexiones: "Si el universo es semejante a una gavilla, corresponde a cada uno de nosotros prolongar y multiplicar indefinidamente las espigas. Pero una fecundidad perfecta y sin cesar renovada se regenera siempre en cada grano" (65).

- (1). Cfr. Capítulo I
- (2). De l'être, 9,10.
- (3). La dialectique, 24.
- (4). Ib., 43.
- (5). Ib., 20.
- (6). Ib., 6.
- (7). Ib., 15.
- (8). Manual, 25. Cfr. De l'être, 314.
- (9). Ib., 68. Sobre la noción de sujeto, véase capit. XV.
- (10). Ib., 25. Cfr. De l'acte, 311,312.
- (11). Ib., 26. Cfr. La doctrina Lavelliana de la oposición de los contrarios (cap. VII).
- (12). La presence, 202.
- (13). L'intimité, 237.
- (14). La presence, 202. Cfr. La dialectique, 11.
- (15). La dialectique, 7.
- (16). Cfr. Ib.,44.
- (17). De l'intimité, 274.
- (18). Ib., ib.
- (19). Ib., ib.
- (20). Cfr. Science, 21, 55.
- (21). De l'intimité, 275.
- (22). Citado por Lavelle, Ib., ib.
- (23). En la 3a. parte, cap. XV, se analiza el sentido de tal identificación.

- (24). Manuel, 28.
- (25). Science, 22,23.
- (26). De l'acte, 42. La dialectique, 89, 143.
- (27). Manuel, 18.
- (28). Ib., 92.
- (29). Ib., v.
- (30). Manuel, 92.
- (31). Ib., 136.
- (32). Ib., ib.
- (33). Ib., 130. Cfr. De l'acte, 314.
- (34). La dialectique, 257. Subrayado nuestro.
- (35). Ib., ib., 258, 259. Manuel, 130 etc passim.
- (36). Manuel, 99,100.
- (37). Inédito aparecido en Giornale di Metafisica, mayo-junio 1955, pg. 383-85.
- (38). Manuel, 106.
- (39). Ib., ib. Cfr., 65. La presence, 92-93.
- (40). Cfr. Manuel, 119.
- (41). Ib., 121.
- (42). La dialectique, 9
- (43). La geometría euclidiana, se entiende.
- (44). La dialectique, 262.
- (45). "Realidad" en oposición a "ser" y"existencia", Cfr. cap. III.
- (46). La dialectique, 42.
- (47). Ib., 15.
- (48). Ib., 15.

- (49). Ib., 16.
- (50). Cfr. Cap. I
- (51). Cfr. Los seis primeros artículos de "Science, esthétique  
que metaphysique".
- (52). Cfr. La dialectique, 22, nota.
- (53). Ib., ib.
- (54). Cfr. Ib., ib.
- (55). Science, 12.
- (56). Science, 11-12.
- (57). De l'intimité, 58.
- (58). Ib., 97-98.
- (59). Ib., 97.
- (60). Ib., ib.
- (61). Ib., 58.
- (62). Ib., ib.
- (63). Cfr. La dialectique, 35
- (64). Ib., 48.
- (65). La presence, 220.

VII. - DIALECTICA ASCENDENTE Y DESCENDENTE

El término Dialéctica puede resumir todo el proceso generador del pensamiento de L. Lavelle. Toda su obra no es más que una Dialéctica, como lo atestiguan los mismos títulos de sus libros: "La Dialéctica del mundo sensible", el primero que publica "La Dialéctica del eterno presente", que abarca toda su concepción metafísica, y "Manual de Metodología Dialéctica", al que se disponía a dar los últimos retoques cuando le sobrevino la muerte.

La Dialéctica es, por lo tanto, el método Lavelliano; pero esta afirmación apenas tiene un mínimo significado mientras no se recorte y explicité el sentido que a la Dialéctica concede el autor.

Ante todo, la Dialéctica es un método, y no hay que olvidar que el problema del método ocupa, desde Descartes un lugar preferente en la atención de todos los filósofos. Antes de exponernos el método que él ha seguido, Lavelle hace unas consideraciones sobre el método en general que resultan extraordinariamente sugerentes y vienen a declararnos la clave secreta de todo su sistema. En realidad método y doctrina son tan solidarios entre sí y están hasta tal punto interpenetrados que resulta muy difícil considerarlos separadamente (1); parece que cada método exige una determinada teoría y cada teoría tiene un método propio.

Lavelle tematiza expresamente el problema del método -aparte de su revelador artículo "Acto reflexivo y acto creador" (2)-, en las tres obras citadas; más concretamente, en la introducción a prime



ra de ellas, en el primer libro de "Del acto", y sobre todo, a lo largo de todo el "Manual de Metodología Dialéctica". Es en este último donde su preocupación por el método aparece más acuciante, llegando incluso a desplazar de su atención el interés por otros temas relevantes de su pensamiento.

"El método, dice, es a la vez una persecución y un camino cuyo termino es el descubrimiento" (3). En cuanto es persecución, el método supone un fin que se persiga, y este fin ha de ser conocido y aun elegido; por eso en el método intervienen el entendimiento y la voluntad. Y en la medida que la voluntad elige un fin concreto entre los muchos posibles, se puede decir que el método es obra de la libertad. Pero, por ser también camino, el método con lleva tres implicaciones importantes: 1ª) que estamos alejados del fin en cuestión y obligados a recorrer el intervalo que nos separa de él; 2ª) que nuestro espíritu se encuentra inmerso en lo real y sometido al orden de los acontecimientos que la naturaleza de las cosas le impone; 3ª) que no se logra el fin más que a través de los intermedios. Hasta el punto de que "se puede definir el método como una teoría de los intermedios o mediaciones" (4).

Pero estos intermedios no tienen un carácter absoluto e invariable, sino relativo; y relativo precisamente a la situación original del sujeto, al fin que se pretende y "a la solidaridad indivisible que existe a la vez entre las partes de lo real y entre el espíritu y lo real". Por otra parte, estos intermedios no siempre son susceptibles de ser deducidos unos de otros; esta deduc-

ción se da en el orden lógico, pero el orden lógico no es "aplicable a todos los dominios"; al margen de él están otros órdenes, -irreducibles a él y entre sí- como por ejemplo, el orden causal, el histórico y el preferencial.

De todas estas premisas extrae Lavelle una primera gran consecuencia: y es que no hay un método único y absoluto, que nos conduciría también al saber absoluto, sino muchos métodos relativos, esto es, resultantes "de la perspectiva que el sujeto adopta y del fin que se propone alcanzar". El intento de hallar un método único -como pretendía Descartes-, que nos permita "recorrer según un orden regulado todos los aspectos de lo real y establecer entre ellos un orden regulado" también, es un intento destinado al fracaso por ser contradictorio.

Porque equivaldría a la pretensión de determinar el orden "que reina en lo real", independientemente de la referencia a la situación del sujeto o al fin que éste se ha propuesto, que son precisamente las dos condiciones que según acabamos de ver, definen el método como tal. Si el método es relativo sólo serán posibles los métodos particulares y estos necesariamente tendrán que comenzar declarando los principios en que se basan, y la perspectiva que eligen, a saber a saber, el punto de que parten y el fin que persiguen. Pero esta diversidad no va tan lejos que "impida establecer una conexión entre los diferentes métodos, en relación con las distintas perspectivas en las que la conciencia se sitúa y los distintos fines que se propone alcanzar". Por consiguiente; será po-

sible establecer un cuadro sinóptico que integra la pluralidad de métodos posibles y permita valorarlos y descubrir el ámbito en que cada uno tiene competencia y validez sobre los demás.

La perspectiva que se adopte sobre el todo (5) ha de determinar, en consecuencia, el método que ha de seguirse y la doctrina que de todo ello resulta. Y se comprende entonces la íntima unión anteriormente aludida, que existe necesariamente entre el método y la doctrina (6). Pero se comprende, sobre todo, -y Lavelle lo recalca con evidente complacencia-, que la diversidad de doctrinas filosóficas no debe ser motivo de escándalo o desaliento, ni expresión de la imposibilidad de llegar a un acuerdo entre los espíritus. Tal acuerdo, es posible, en contra de lo que se piensa, y se da de hecho, pero no, como se pretende, sobre las bases de una identidad. La diversidad de corrientes y sistemas filosóficos, lejos de expresar la imposibilidad de la mente para conocer el todo de la realidad, traduce la infinita riqueza de esta realidad que admite e integra todas las perspectivas que se toman sobre ella, dándoles unidad y coherencia. "Así, dice Lavelle, el escéptico se desconcierta por el triunfo mismo de su dialéctica" (7).

El método Lavelliano está contagiado de la serenidad y sosiego de su autor. Efectivamente, Lavelle se expresa siempre en un tono de moderación del que no le apartan ni la emoción inevitable que acompaña a cualquier nuevo hallazgo o descubrimiento del espíritu, ni la impotencia o frustración ante la imposibilidad de hallar la solución que esclarecería tantas incógnitas fundamentales de nues-

tra existencia. Lavelle no rehuye el planteamiento de los problemas en sus aspectos más complicados y difíciles; es admirable la precisión y claridad con que sitúa y describe los puntos más oscuros e irreductibles del razonamiento. Pero ninguna contrariedad le hace perder la calma, causa y efecto, a la vez de su amplio y profundo discurso, en el que la duda está ausente.

Lo desconocido es para él sencillamente lo que aun no conocemos, que nos invita a una reflexión más profunda por la que nuestro espíritu se enriquece y consolida. La ausencia de duda no significa en este caso una postura de certezas ingenuas o cándidos dogmatismos. El término mismo de dogmático no es aplicable a una concepción como la de Lavelle en la que no se encuentran elementos rígidos, estables y permanentes, sino que toda verdad y todo conocimiento es susceptible de una ulterior profundización y esclarecimiento.

La riqueza de los aspectos que nos presenta lo real es tan extensa y variada, que jamás llegaremos a agotarla, y es porque a medida que nuestra actividad deviene más pura y penetrante, descubre nuevas perspectivas, que siguen ocultas para los que no saben o no quieren "purificar su mirada". La fuente de la participación, que es el Ser-Acto, no corre el peligro de agotarse; jamás ningún ser limitado podrá abarcar la infinita riqueza de matices e inflexiones que el Ser pone a su disposición; pero del uso que cada uno haga de su libertad, y del vigor y decisión con que la ejerza, depende la amplitud y profundidad de sus descubrimientos. La ver

dad para Lavelle, como para Nicolás de Cusa, está también en esa aproximación cada vez más perfecta al Ser, sin jamás llegar a igualarlo.

Pero toda separación supone una distancia o intervalo, que a su vez admite grados de más o menos. Y es esta gradación del intervalo la que define la situación original de cada ser limitado en el seno del Ser. Todos participamos del mismo Ser y vivimos en el mismo mundo; de nosotros depende el grado de perfección de esta participación y el conjunto de valores que el mundo nos presente. Por eso dice Lavelle que cada uno tiene el mundo que se merece: "en cada instante la representación que tenemos del mundo es exactamente proporcional a las potencias que hemos consentido ejercer, es decir, a nuestro mérito" (8).

Ahora bien, la representación del mundo es siempre un descubrimiento y a éste se llega a través del método; incluso podríamos decir que la eficacia del método se mide por la calidad del descubrimiento a que nos conduce. Pero si el descubrimiento es el punto de llegada del método, ¿cuál es su punto de partida?. En esta pregunta se contiene uno de los problemas que más han preocupado a los filósofos de todos los tiempos: el de establecer el hecho primitivo, del que puedan derivarse todos los demás, el centro de referencia con relación al cual puedan articularse todos los aspectos de la realidad, tanto en el orden del ser como en el del conocimiento: "Los filósofos, dice Lavelle, han buscado siempre cuál es el hecho primitivo del que todos los demás dependen" (9).

Y su respuesta es clara y tajante: este hecho primitivo, el punto de partida del método, no puede ser más que el propio sujeto que interroga: "El método está obligado a poner un término primero, que no es un término distinto del sujeto, sino el sujeto mismo con siderado en la relación interna de sus elementos entre ellos y en su relación con un objeto cualquiera" (10). Porque el método filo sófico -y en esto se separa radicalmente del método propio de las ciencias-, "busca siempre en la subjetividad la razón de ser de la objetividad" (11).

En cuanto a "los elementos del sujeto", a que alude la cita anterior no son más que los tres "aspectos del sujeto", a saber, el sujeto psicológico o empírico, el sujeto trascendental o general y el sujeto absoluto (12); los cuales no constituyen "tres sujetos diferentes, escalonados según un orden jerárquico y unidos en tre sí por una especie de simbiosis, (sino que) no hay más que un sólo sujeto, en el que el análisis hace aparecer ciertas relaciones que son constitutivas del sistema del mundo". (13). Esta doc trina de los tres niveles del sujeto, aunque no señala ningún cam bio en la orientación de su pensamiento, llama la atención porque aparece solamente en "esta obra última, (donde verdaderamente) to da la filosofía Lavelliana se resume y se juzga confrontándose con su inspiración original" (14).

La relación entre los tres niveles del sujeto, -cuyo estudio apla zamos para la tercera parte del trabajo-, funda la relación entre las cosas, las ideas y los valores, que podíamos considerar como

tres ámbitos o esferas, "separadas y sin embargo unidas", y cuyas articulaciones serán el objeto de estudio obligado para la dialéctica. El método tendrá entonces un recorrido en dos dimensiones, a saber, vertical, de las cosas a las ideas y a los valores, y horizontal, articulando los elementos entre sí dentro de cada uno de dichos ámbitos. Pero esta concepción no puede quedar sin una explicación muy amplia.

De momento, queda sentado que el sujeto es el obligado punto de partida, "el centro, por relación al cual se plantean todos los problemas y se obtienen todos los descubrimientos, a la vez en su carácter específico y en su orden de subordinación" (15). La razón está en que es el sujeto el que pone el acto de reflexión y se constituye en sujeto por tal acto; porque "la reflexión es una operación originaria que no tiene ella misma origen"; le correspondería a ella misma el señalarse su propio origen; por eso la reflexión es el primer comienzo de toda explicación y (también, en consecuencia) de la explicación de sí misma" (16). La reflexión sólo cabe describirla y, aun así es ella misma la que se autodescribe.

Pero se puede señalar a la reflexión, dice el autor, un origen psicológico o histórico, en cuanto supone un obstáculo, contra el que viene a chocar, y que hace nacer a la vez el conocimiento del objeto y el planteamiento mismo del problema. De este obstáculo habría que decir en principio que es anterior a la reflexión, pues es precisamente el que la hace nacer, y "no puede haber reflexión

sin objeto"; pero resulta que de la realidad de tal obstáculo u objeto no podemos saber nada a no ser por la reflexión misma. De suerte que si es cierto que no hay reflexión sin objeto, no lo es menos el que no hay más objeto que por y para la reflexión. Tan contradictorio sería poner la reflexión sin objeto al que se apli que, como el objeto sin la reflexión, por la que se constituye. Hay aquí una disyuntiva, cuyos extremos vienen traducidos por el idealismo y el materialismo.

Pero como quiera que es muy difícil rechazar de plano cualquiera de los dos enunciados, será igualmente difícil mantener en todo momento un idealismo puro y un materialismo a ultranza. Lavelle sostiene la originalidad de ambos extremos y su heterogeneidad, con lo que intentará una tercera vía no siempre fácil de justificar. Pero su tendencia y simpatía hacia el idealismo no pueden disimularse.

En el capítulo anterior se ha insistido en la prioridad del sujeto por relación al mundo, que no es sino la consecuencia de la prioridad de la reflexión respecto al obstáculo al que se aplica. Porque la descripción de la reflexión como actividad que revierte sobre sí al encontrar un obstáculo en su dirección espontánea es una descripción insuficiente; "la reflexión parecería un fenómeno puramente mecánico" (17), cuando es totalmente heterogénea al fenómeno. Además el obstáculo no produce necesariamente reflexión, "es más bien una ocasión que puede hacerla nacer, que la suscita cada vez que ella se aplica a un problema particular", pero que no tiene más sentido que el que ella le presta. Lavelle llega



a decir que la reflexión parece surgir de sí misma, sin que se pueda discernir ningún obstáculo" (18), pero esta afirmación no queda bien explicada y son más numerosos los textos en que reafirma la necesidad de ambos extremos. Lo que de ninguna manera resulta admisible es poner primero el obstáculo y deducir de él la reflexión; esto sería invertir el orden verdadero, que es, justamente, el contrario (19).

Una vez puesta la reflexión como hecho primitivo, con las reservas que quedan reseñadas -sobre las que Lavelle vuelve una y otra vez en un admirable esfuerzo por eliminarlas (20), se puede pasar a la identificación de tal reflexión con el nacimiento de la conciencia: "La reflexión es el origen de la conciencia que tengo de mí mismo y del mundo". Y no hay conciencia espontánea: "La espontaneidad no tiene necesidad de la conciencia" (21). Pero en el mismo libro que venimos analizando, nos dice el autor que "la conciencia debe ser definida por la relación interna entre el sujeto psicológico, el sujeto trascendental y el sujeto absoluto" (22), lo cual oscurecería bastante la cuestión, sino fuera porque, a renglón seguido, nos declara el sentido que tiene el sujeto en este caso. No se trata, en efecto, de un ser en sí, dotado de interioridad y de iniciativa, como se le concibe normalmente, es decir, de una conciencia, sino de "un término puramente abstracto con relación al cual abarcamos lo real considerado en su totalidad."

La distinción que hemos venido considerando entre el Ser y los seres o el Acto Absoluto y los actos participados, (o Dios y las conciencias o espíritus), de una parte, y el mundo de los objetos o fenómenos

-a través de los cuales, las conciencias se actualizan y comunican-, de otra, sigue teniendo plena vigencia y no resulta afectada por la mentada división tripartita del sujeto. O, si se quiere, esta división del sujeto es puramente formal, sin alcance ontológico; pero por lo mismo puede fundar el orden que ha de seguir el método en su recorrido, en cuanto que el orden es un "puero artificio de exposición" (23), y no un principio genético de la realidad.

Porque, después de sentar el punto de partida, el método se ve obligado a seguir un orden en el que los problemas particulares aparezcan relacionados no sólo con el sujeto, sino también entre sí, de lo contrario "no podríamos estar seguros nunca de tener un hilo conductor que nos permita abarcar sucesivamente todas las partes del campo de la reflexión" (24).

Y Lavelle distingue tres órdenes posibles, cuyas propiedades y limitaciones, ventajas e inconvenientes, describe con admirable penetración, antes de pasar a la descripción del orden dialéctico tal como él lo entiende. Reducido a sus elementos esenciales, la descripción de cada uno de estos métodos es la siguiente (25):

a) El método de inclusión: "en él, los términos son distribuidos según un orden de complejidad creciente y generalidad decreciente: es a la vez ascendente y descendente". El paso de un término a otro se realiza a través de un término medio que está incluido en el primero, incluyendo a su vez al segundo. "Por eso este término medio no es un simple intermediario, (sino) una razón de ser". De este método dice Lavelle que tiene un alcance lógico, pero no metafísico

co, porque en él, el sujeto no goza de ningún privilegio respecto a los objetos, sino que se sitúa como uno más en medio de ellos. Procede de lo general a lo particular y se funda en el juego convencional de la extensión y la comprensión, sin traducir el orden real de las cosas y el lugar y significación que cada una tiene en la totalidad de lo real.

b) El método de composición: supone un avance en la línea hacia la metafísica. Es dinámico y no trata de establecer relaciones entre conceptos ya definidos, sino que establece las definiciones mismas de los conceptos basándose en las relaciones que los unen. Va de lo simple a lo complejo y viceversa, revistiendo la forma de análisis y síntesis. Es fecundo en matemáticas y en física, en cuando que la física es reductible a las matemáticas, pero, al eliminar la cualidad o convertirla en pura ilusión, tiene graves inconvenientes en el campo de la psicología, la estética, la moral, y sobre todo, la metafísica. Es un orden fabricado por el espíritu y que por lo tanto no traduce el orden por el que lo real se constituye. Precisamente aquí ha estado el error del método cartesiano, porque Descartes identificó ambos órdenes, desconociendo la naturaleza de esta actividad, que es participada y no creadora.

c) Finalmente, el método de complementariedad, según el cual "la noción más pobre reclama lo que le falta para completarla". La forma más perfecta de este método es la adoptada por Hegel: para sacar un elemento superior o más rico de otro inferior o más pobre, es preciso que el primero no sea supuesto, sino engendrado. La ne

gación juega aquí un papel preponderante. En efecto, en la simple afirmación del elemento más pobre va incluida la negación de dicho elemento, no en lo que tiene, naturalmente, -lo cual es el objeto de la afirmación,- sino en lo que le falta" "De tal suerte, que permaneciendo fieles a la negación, único procedimiento que depende exclusivamente del espíritu, y negando esta negación a su vez, se obtendría una afirmación nueva, que establecería la afirmación primera, pero enriqueciéndola indefinidamente". Este método no se presenta como un artificio del espíritu, sino como una verdadera génesis de lo real. El espíritu no permanece independiente -como en los casos anteriores, en los que método y espíritu se distinguen como la obra de arte y el artista-, sino que se encuentra inmerso en el proceso de formación del objeto, "está en marcha con lo real y efectúa la misma ascensión", "se encuentra, en cierto sentido, confundido con su objeto". Este método es, según Lavelle, el que está más en consonancia con la naturaleza de la investigación filosófica.

Pero, aún así, se le pueden hacer serios reparos. En primer lugar surge la duda sobre si lo abstracto se toma como punto de partida por una verdadera exigencia ontológica o más bien como una condición lógica para que el método pueda ser aplicado. Y en segundo lugar, sobre el sentido mismo del desenvolvimiento en tesis-antítesis-síntesis, nos podemos preguntar si realmente traduce una necesidad inmanente o es más bien una elaboración del espíritu a base de elementos tomados de la historia en una mirada retrospectiva, y articulados arbitrariamente (26).

No pretende Lavelle, por supuesto, dar una explicación amplia de la naturaleza y eficacia de cada uno de estos métodos; simplemente los reseña para constatar un aspecto en el que a su juicio son insuficientes y que él pretende haber completado. En efecto, es común a los tres métodos referidos "la ambición de mostrar cómo todos los modos de lo real pueden ser escalonados entre el mínimun de ser y el máximun del ser (...) Los tres, siguiendo un progreso continuo, legiferan para un sujeto que intenta encontrar el orden que existe en lo real, tal cual subsistiría si él mismo en tanto que sujeto viniera a desaparecer" (27). Pero lo que Lavelle intenta resaltar es precisamente la contradicción que se esconde en esta hipótesis: el mundo en sí, separado del sujeto no es nada. Es en el sujeto donde hay que buscar la razón de ser y el sentido del objeto y del conjunto de todos los objetos, que es el mundo.

Por eso Lavelle parte de la reflexión, que nos situa de golpe en el sujeto. El verdadero punto de partida es inevitablemente el sujeto. Y "de este sujeto puesto primero, se va a intentar deducir ahora los diferentes aspectos de lo dado, no simplemente para ponerlos de nuevo tal como nos habían sido dados primero, sino para poner su sentido, ahora que sabemos la manera misma como pueden ser puestos" (28). Pero, como el propio Lavelle señala a continuación hay una cierta ambigüedad en esta idea de posición de lo real. En efecto, se puede poner como espectáculo, en cuyo caso se supone que lo real precede al acto que lo pone, aunque influya en la manera que adopte para presentarse a nuestro conocimiento (29), y se puede poner "como si se creara por el acto-que lo pone".

Sorprendentemente, y a pesar de la radical diferencia que separa ambas posturas, Lavelle afirma no tener "prejuicios" al respecto. Para él ambas son válidas y compaginables; porque "podemos distinguir en el sujeto, si llega el caso, diferentes modos de posición de lo real, como si dispusiera, a la vez de una actividad espectacular y de una actividad creadora" (30). El afán de Lavelle por compaginar las doctrinas más opuestas aparece aquí con toda su fuerza; es un esfuerzo constante por conciliar los diferentes puntos de vista, armonizando entre sí las distintas perspectivas e introduciendo la unidad en la diversidad.

El método está obligado a recorrer todo lo real, pero lo real no es algo ya hecho o dado previamente. Precisamente los tres aspectos o niveles del sujeto son los que dan pie a la formación de otros tantos niveles de lo real. Y, según el autor, el mundo todo se inscribe en el intervalo que separa la actividad representativa de la actividad creadora en cuanto actividades del sujeto, lo cual va pareciendo más claro a medida que se profundiza en su concepción dialéctica. Hay que poner de manifiesto, la dificultad que se encuentra en seguir la especulación de Lavelle en los momentos límites, en que intenta soldar líneas de pensamiento que de suyo se presentan como heterogéneas y divergentes; y sobre todo, la dificultad y opacidad que presenta un punto crucial de su método que aparece a cada paso a lo largo de toda su obra. Se trata de su teoría sobre la oposición de los contrarios (31).

Con ella pretende dar una explicación ontológica de los numerosos pares de contrarios, que por un lado se oponen y, por tanto, pare-

cen excluirse, y por otro, se necesitan y exigen mutuamente de modo que parece que no tiene sentido uno sin el otro. Tal es el caso del acto y el dato, la necesidad y la libertad, lo uno y lo múltiple, el universal y el particular, la presencia y la ausencia y una larga serie de otros cuya enumeración se haría interminable. Pues bien, la génesis de todos estos pares de contrarios está, según Lavelle, en el intervalo: noción ésta de hondo contenido para él, a la que dedica todo el segundo libro del "De l'acte".

"La noción de intervalo evoca las de distancia o separación y es inseparable de la de participación" (32). Sin intervalo no puede haber participación; el intervalo es el primer paso y la condición necesaria para ella. Por eso "Lo propio de la participación es crear una distancia entre el acto total y el acto particular, el cual, sin embargo, debe separarse de él con objeto de realizar una marcha personal y asumir una iniciativa que le es propia" (33). La realidad de este intervalo, dice el autor, "no hay conciencia que no la sienta vivamente", y está presente en todas las filosofías, pero de la interpretación que cada una hace de él depende el signo positivo o negativo que ha de caracterizar su posterior desenvolvimiento.

Así "algunos filósofos modernos" (34) interpretan este intervalo como una "fisura o grieta" del ser como si se tratara de "una carencia ontológica que sería esencia a la existencia misma del universo" (35); interpretación ésta que puede servir de base a todas las formas del pesimismo. Pero Lavelle ve con otros ojos el significado del intervalo: "La meditación del intervalo no ha de producir en

nosotros ninguna lamentación, sino una emoción transida de grave  
dad", porque en él descubrimos por una parte nuestra dependen  
cia respecto del acto creador y, por otra, la necesidad en que  
estamos de acoger su iniciativa para autocrearnos a nosotros mis  
mos, a la vez que contribuimos a cambiar el aspecto del mundo.

Pero volviendo al tema que nos ocupa, hay que decir que este in-  
tervalo es el que hace surgir los pares de contrarios antes alu-  
didos: "el intervalo suscita siempre pares de contrarios" (36).  
Solamente que estos contrarios no están en el mismo plano uno res  
pecto al otro. Y aquí entra en juego la explicación original de  
Lavelle. Porque uno de los contrarios posee siempre prioridad so  
bre el otro, como si uno fuera el positivo y el otro no consistiera  
más que en la negación del primero. Ahora bien, la prioridad o  
"la invencible ascendencia" que tiene siempre uno de los contra-  
rios respecto al otro, se debe a que "su oposición se realiza siem  
pre en el seno de un término más alto, en el interior del cual na  
ce el intervalo que los separa y que es necesario para su juego"  
(37).

Por lo tanto en todo par de contrarios, hay siempre uno que es el  
positivo y que es la razón de ser de sí mismo y del otro. Ambos e  
xisten gracias al intervalo que los separa y que si llegara a abo  
lirse no supondría la desaparición de los dos contrarios, sino so  
lamente la de uno de ellos, el negativo, que se mantenía justamen  
te en la existencia gracias a la limitación introducida por el in  
tervalo en el seno del contrario positivo, que de suyo es absolu-  
to.



La explicación tiene por lo tanto dos afirmaciones básicas: la primera, que en todo par de contrarios hay uno positivo y otro negativo, "lo cual, nos dice, es fácil de justificar con ejemplos" (38); y la segunda, que este elemento positivo es, en realidad, absoluto (...) y que sólo el intervalo que surge en su seno explica la aparición del elemento negativo y de la limitación que éste introduce en el absoluto y que le es correlativa. Esta afirmación es ciertamente bastante difícil de desentrañar. Lavelle dice de ella que es "el secreto de la participación" (39), y desde luego es la piedra de toque de su sistema. Pero la naturaleza metafísica de tal afirmación hace poco menos que imposible no ya una demostración formal, sino incluso el fundamentarla de alguna manera. La única garantía que de ella nos da Lavelle es su aplicación en cada caso concreto y la supuesta claridad intrínseca del propio enunciado.

La dificultad estaría entonces en explicar cómo surge el intervalo mismo en el seno del ser, ya que a partir de él, se puede comprender ciertamente la aparición simultánea de los contrarios y también que uno sea el positivo y el otro su negación. Pero de esta génesis del intervalo lo único que nos dice Lavelle es que se identifica con la génesis misma de la participación y corre, por lo tanto, su misma suerte (40).

Pasamos por encima las dificultades que esta concepción de los contrarios -fundamental para comprender el método y doctrina Lavelliana- pudiera presentar; lo que importa de momento es hacerse cargo

de la teoría tal como ella expone. Y teniendo presente esta concepción de los contrarios se puede abordar ya de lleno el desenvolvimiento del método dialéctico, en su doble sentido ascendente y descendente, tal como lo pensaba Lavelle. Como señalamos anteriormente y como la misma palabra indica, lo propio del método es ser un camino, y en este caso el camino que nos dirige en la exploración del ser. Lavelle, más partidario de aproximaciones sucesivas que de definiciones escuetas lo describe como "el camino, según el cual un sujeto se propone recorrer, según un orden regular, todos los dominios del ser descubriendo las conexiones que los unen" (41).

El que se trate de un orden regulado indica que lleva implícita una exigencia del espíritu, común a todas las conciencias; pero en cierto sentido, el método es también obra de la libertad, ya que cada uno puede elegir y de hecho elige su propio método, de acuerdo con sus personales disposiciones. Este aparente conflicto lo resuelve el autor diciendo que al hablar del método nos referimos a reglas que conciernen al sujeto en general, y por tanto a todos los sujetos particulares, "reglas que pueden ser practicadas por todos aunque pueda cada uno precisarlas en su aplicación concreta por una metodología individual" (42).

Y en cuanto a la descripción de la dialéctica, hay un texto realmente exhaustivo que podría tomarse también como sintetizador de todo el pensamiento Lavelliano. Dice así: "La palabra dialéctica debe ser conservada para designar el método viviente que intenta analizar la actividad misma de la conciencia, es decir, penetrar

la distinción entre los diferentes niveles del sujeto, con vistas a determinar las relaciones de las diferentes conciencias unas con las otras, que les permiten distinguir unas de otras en el plano de la individualidad, reencontrar sus leyes comunes en el plano de la racionalidad y el absoluto concreto donde se alimentan (puissent) como en la fuente participada de todas las operaciones y todos los datos, por los que se expresan los diferentes escalones de la participación. (43).

Basta explicitar cada uno de los conceptos de esta apretada definición para hacernos cargo de todo el método y sistema Lavelliano. Ante todo, el método es un análisis de la actividad de la conciencia, es decir, del sujeto. Ya se ha dicho anteriormente que el método ha de situarse en el sujeto y buscar en él la razón de ser del objeto. Pero esta situación en el sujeto es posible gracias a la reflexión. Por eso la filosofía comienza con un acto de reflexión. Ahora bien, la reflexión va "de lo condicionado a la condición", parte de los datos y se remonta hasta la actividad "que se los da". Lo primero que se ofrece a la consideración espontánea de la conciencia es el mundo de los fenómenos que percibe directamente. Y desde ellos, -reflexionando precisamente sobre ellos-, se remontan hasta el sujeto para el que los fenómenos son tales y sin el cual no serían nada, al menos en cuanto fenómenos.

Es a este proceso reflexivo que parte del objeto y se remonta hasta el sujeto al que Lavelle llama dialéctica ascendente. Es ella la que nos sitúa en el sujeto como centro de explicación del universo, y la que permite la distinción entre los tres aspectos del

sujeto, cuya necesidad analizaremos enseguida.

Porque la dialéctica ascendente, aunque tiene su punto de partida en el objeto, se desinteresa inmediatamente de él y centra toda su atención en el sujeto; y se puede decir que es solamente "Una dialéctica del sujeto, que no considera más que la diferencia entre sus modos y sus grados" (44).

Si una vez estudiado el sujeto, se pretende recorrer el camino inverso hacia el objeto del que se había partido, los pasos a seguir no son los mismos que en el caso anterior: "es evidente que la dialéctica que parte del sujeto no puede recubrir las etapas de la dialéctica que parte del objeto" (45). La dialéctica descendente, a la que ahora se alude, centra su interés precisamente en el objeto y en el descubrimiento de su esencia. Por eso carece de sentido el tacharla de superflua, como si se redujera a la reconsideración de lo que ya nos había descubierto la dialéctica ascendente. En realidad se trata de dos dialécticas distintas, "cada una de las cuales tiene su carácter original y sin que ninguna pueda desempeñar el papel de la otra" (46). Siendo las dos necerarias carece de sentido preguntarse cuál de ellas es más importante; sin embargo, desde nuestro punto de vista, la dialéctica descendente ejerce mayor atracción, "porque estamos menos interesados en(conocer) el modo como las cosas pueden ser reducidas que el modo como pueden ser producidas" (47); y "en realidad, estamos seguros de que la dialéctica ascendente está toda ella orientada a preparar una dialéctica descendente" (48), en la que se nos dé una explicación satisfactoria a la apasionante cuestión de por qué el mundo

se nos presenta así y no de otra manera y cuál es su verdadera y radical entidad.

Aquí se centra precisamente el ideal y la suprema aspiración del método de Lavelle: en llegar a deducir los objetos a partir del sujeto, lo condicionado a partir de la condición. La dialéctica ascendente se detiene en el sujeto, pero después de haber puesto las condiciones de todo objeto posible. Ella nos ha llevado a la conclusión de que el yo, en cuanto sujeto particular. No es más que una actividad limitada en el seno de una actividad sin límites que la desborda por todas partes y de la que ella se alimenta o participa. Entonces "La dialéctica descendente va a tener por objeto el seguir las diferentes etapas según las cuales (esta) participación va a poder realizarse" (49).

De este modo se irán deduciendo los ámbitos generales del ser y los objetos que los llenan y que han de ser corroborados a cada paso por algún tipo de experiencia. Y no deja de llamar la atención el que en una perspectiva tan profundamente metafísica Lavelle acuda a la experiencia como último criterio sancionador de cada uno de los pasos en su deducción (50).

Antes de poner en marcha esta deducción del mundo a partir del sujeto conviene hacer algunas precisiones. En primer lugar, alejar la sospecha de idealismo, pues no se trata de crear el mundo (51), a partir del sujeto y como algo independiente de él. El sujeto no es una pura actividad creadora; de lo contrario no habría razón para que hubiera creado este mundo y no otro distinto. El sujeto

implica, por el contrario, "una unión inseparable del individuo, de la razón y del espíritu absoluto" y es a partir de esta unión, de la relación mútua entre estos tres aspectos del sujeto, como es posible deducir no ya "la experiencia concreta, la cual no puede ser deducida como tampoco puede serlo la existencia misma del sujeto, que le es correlativa, sino las condiciones de posibilidad de esta experiencia, a la escala de los valores, de los conceptos o de las cualidades sensibles" (52).

Se excluye, por tanto, de esta deducción, la experiencia concreta del individuo y sus propia existencia, que por ser condición necesaria de toda deducción no puede ser a su vez deducida. En cuanto a la necesidad de que el sujeto integre los tres aspectos mencionados -individuos, razón y espíritu que traducen respectivamente al sujeto individual, trascendental y absoluto-, viene exigida por la experiencia en lo que se refiere al sujeto individual y absoluto que son "los únicos que tienen una existencia verdadera" (53), y por la reflexión en cuanto al sujeto trascendental. Este último es necesario para que la unidad del mundo no sea rota por la diversidad de perspectivas individuales (54).

Y hecha esta aclaración se puede comenzar la descripción de la dialéctica descendente a partir de la actividad constitutiva del sujeto, definida como actividad de participación. Su objeto será el seguir las etapas que hacen posible esta participación. Y el primer paso está en la afirmación de que la mencionada actividad de participación se expresa "bajo la distinción entre la operación y el dato".

Intentar una deducción del dato es una empresa "singularmente paradójica" (55); que Lavelle aborda en distintas ocasiones (56) y resuelve siempre de la misma manera. La experiencia fundamental es la que cada uno tiene de sí mismo como actividad limitada que participa de una actividad infinita. Pues bien, esta actividad que rebasa infinitamente la actividad que me es propia, y que es en sí una misma actividad pura, sin mezcla de pasividad, adopta para mí la forma de dato que se me impone desde fuera. Es decir, lo que para el sujeto absoluto es acto, se convierte en dato para el sujeto transcendental y para el individual "como se ve cuando se considera las ideas o las cosas" (57).

Aquí está, podría decirse, el paso fundamental del método de Lavelle, que no es más que la primera aplicación de su teoría de los contrarios; porque el dato es siempre correlativo de una actividad y no puede darse sin ella; pero se trata entonces de una actividad limitada; y limitada por la pasividad que el dato le impone. Pero si el dato no puede existir sin la actividad que lo soporta, no sucede otro tanto con ello, pues en el límite, la actividad pura no sólo no exige la pasividad, sino que la excluye. La pasividad que el dato introduce permite la individuación, -en el seno de la actividad pura-, de la actividad limitada que le es correlativa.

El origen del dato, que es pasividad, está en la actividad misma que rebasa la actividad que me es propia y que por lo mismo reviste para mí la forma de dato que se me impone desde fuera. E incluso este ser que yo no soy -la actividad que rebasa mi propia

actividad- es lo primero que se me impone y reclama mi atención, como atestigua la experiencia del conocimiento de las cosas que me rodean antes de reflexionar sobre mi mismo.

Esta deducción del dato a partir del acto es, sin duda, la deducción fundamental que todas las demás suponen y en la que se basan todas ellas. Lavelle dice que es "La distinción fundamental por la que la conciencia se define y que se debe reencontrar en todas sus operaciones" (58).

La dificultad está en justificarla -de hecho Lavelle la considera como el hecho primitivo (59) que nos es dado en una experiencia, "la experiencia fundamental"-, ya que una vez puesta, tal distinción entre el acto y el dato, se pone en marcha la dialéctica descendente y van apareciendo sucesivamente otras distinciones que a su vez fundan nuevos ámbitos del ser, en un proceso que no se interrumpe jamás. Pero en este descubrimiento y exploración de los distintos ámbitos del ser, asistimos a la vez a la formación del propio yo, que se constituye precisamente por la aplicación que hace de la iniciativa, que recibe del acto, al dato que le responde y que se le impone desde fuera. Ya hemos considerado cómo el yo, empieza siendo una posibilidad, -"el ser de un poder ser"-, desprovisto de esencia y cuya misión consiste precisamente en adquirir una. Inicialmente el yo carece de esencia, pues "en su operación no hay nada que no reciba de arriba (absoluto) y nada en el dato que él sea capaz de crear enteramente y no parezca recibido del mundo". (60). Su ser se reduce al uso que puede hacer de esa actividad que recibe; en otras palabras, su ser es su libertad.



El desarrollo de la dialéctica descendente nos permite, pues, asistir a la génesis y desarrollo del propio yo, que es el tema que hemos intentado explicar a lo largo de la tercera parte del presente trabajo.

Pero se puede esbozar aquí las líneas maestras que luego se desarrollan para hacer más clara la mutua conexión. Así la distinción del acto y el dato en el plano ontológico, hace surgir en el plano lógico "una dialéctica de las categorías, abierta por la distinción del espacio y del tiempo, que realiza de una manera formal la oposición entre el acto y el dato" (61). Porque el acto, o la operación que se aplica al dato, exige el tiempo como condición de su cumplimiento, y el dato exige el espacio como condición de su aparición; y de la unión del espacio y tiempo derivan las categorías del número, el movimiento, la causa y una serie más de ellas como se ve en el capítulo correspondiente (62).

Así mismo en el plano psicológico, y siguiendo la dialéctica descendente, "veremos aparecer una dialéctica de las funciones o de las facultades, abiertas por la distinción del entendimiento y de la voluntad, que es correlativa de la distinción entre el espacio y el tiempo" (63) y, por tanto, del acto y el dato.

Y hasta en el mundo sensible quiere llevar Lavelle su proceso dialéctico, en un alarde de sutil e ingeniosa penetración intelectual, acompañada de una sensibilidad privilegiada, más propia del poeta que del filósofo. "Se podría descender incluso, afirma, al plano de lo sensible y encontrar una dialéctica de los diferentes sentidos

que se abriría por la distinción de la vista y el oído, considerados como los sentidos del espacio y del tiempo respectivamente" (64).

Esta atención que Lavelle presta al mundo de los sentidos, en el que se detiene con verdadera fruición, y del que nos describe las inflexiones más delicadas, contrasta con la profundidad metafísica que es en él la tónica general. Pero ni siquiera en el mundo sensible se termina el proceso de la dialéctica, sino que se prosigue indefinidamente y aquí está otra de las ideas más sugerentes del autor. La dialéctica tal como Lavelle la concibe no es un sistema cerrado, sino abierto (65). A medida que se avanza en ella van apareciendo nuevas facultades o potencias y nuevas categorías que hacen surgir en lo real nuevos aspectos que antes no podíamos ni imaginar.

El perfeccionamiento de nuestros métodos lleva consigo una captación más fiel de la realidad; "al mirar una gota de agua a través del microscopio nos admiramos de que pudiera contener tal hervidero de microbios". De la misma manera, a medida que nuestra actividad deviene más pura, descubre en la riqueza infinita del ser aspectos antes desconocidos, y que lo siguen siendo para el que no ha llegado al mismo grado de profundización. Sólo que estos nuevos aspectos, no estaban en el ser (como los microbios en el agua) antes de ser descubiertos.

Por eso el análisis que los descubre es en, cierto modo, creador. Es creador en el sentido de que cada conciencia tiene una perspec

tiva sobre el ser, que le es propia, que es irrepetible y que de pende de ella; por lo tanto, se puede decir que de alguna manera la crea, pues la representación sin la conciencia no es nada. Pe ro la calidad o perfección de esta representación no produce un perfeccionamiento en la actividad, sino que sucede justamente lo contrario: es la actividad, a medida que deviene más perfecta -y su perfección está en su interiorización, despojándose de la exterioridad del dato-, la que produce una representación más pene trante en el ámbito del entendimiento y una transformación más fina y delicada en el de la voluntad.

Aquí se puede comprender mejor la afirmación ya comentada de que no hay en realidad creación del mundo, sino sólo de las conciencias, o como dice el autor, que "La creación del mundo es la creación de las diferentes conciencias" (66), pues son éstas las que realmente crean el mundo aunque no "de toutes pieces". Y sobre este supue sto vuelve Lavelle una y otra vez desde todas las perspectivas, cong ciente de que en él está la piedra de toque ~~de~~ todo su sistema.

Si resumimos brevemente los principales caracteres, nos encontramos con que la dialéctica de Lavelle intenta describir las condiciones y las diferentes formas de la participación, así como la co rrespondencia en cada una de ellas entre la operación y el dato que le es correlativo. Constituye un sistema, pero abierto, en cuant to que siempre será posible proseguirlo y ampliarlo. Su fundamento está en la unidad del Acto absoluto que es el que funda tanto la aparición de las conciencias -punto crucial del método-, como los

medios que ellas encuentran para adquirir la esencia a la que están llamadas. Y en el intervalo que las separa -y a la vez las une- entre sí y del Absoluto, está el mundo que ellas contribuyen a transformar. Es un análisis deductivo, pero no puramente deductivo en el sentido de que la verdad de cada nuevo aserto dependa únicamente de la verdad de unos axiomas primitivos, sino que cada paso de la dialéctica ha de ir confirmado y avalado por una experiencia interna o externa. Un método universal porque "puede ser aplicado a todos los problemas" (67).

- (1). Manuel, 78
- (2). De l'intimité, 33, 50.
- (3). Manuel 76.
- (4). Ib., 77. Los párrafos que siguen, resumen este capítulo II del "Manual de Metodología Dialéctica; se entrecorren las citas literales, tomadas de él, mientras no se haga constar expresamente su fuente.
- (5). No se trata de un todo acabado, preexistente al análisis que se emprende sobre él. Como dirá Lavelle, el todo que se obtiene del análisis no es el mismo que había antes de emprender este análisis. A lo largo del capítulo se irá matizando este importante aspecto.
- (6). Cfr. Manuel, 4: "el método parece confundirse con la doctrina".
- (7). La dialectique, 29.
- (8). De l'intimité, 52
- (9). De l'acte, 10.
- (10). Manuel, 78.
- (11). Ib., 4.
- (12). Cfr. Ib., 87 y 89
- (13). Ib., 33, 34. Cfr. Ib., 61.
- (14). Gisèle Brelet, Prólogo a Manuel, V.
- (15). Ib., 78.
- (16). Ib., 15.
- (17). Ib., 11.
- (18). Ib., ib.

- (19). Cfr. Ib., 16.
- (20). En el cap. XVI de la 3a. parte se amplía la explicación de este punto.
- (21). Manuel, 10.
- (22). Ib., 59.
- (23). Cfr. La dialectique, 27.
- (24). Manuel, 80.
- (25). Cfr., Ib., págs., 80-83. De estas páginas están tomados los entrecomillados que aparecen sin cita.
- (26). Esta acusación aparece clara en B.Russell: Historia de La Filosofía de Occidente, Tomo II.
- (27). Manuel, 84. Esta afirmación no se podrá atribuir sin reservas al método de Hegel.
- (28). Ib., ib.
- (29). Ambos supuestos corresponderían al realismo y kantismo respectivamente.
- (30). Manuel, 85.
- (31). De l'acte , 207, 210, 131, 252. De l'intimité, 15,99. De l'âme, 230, 432,439,520. Manuel, 73, etc...
- (32). De l'acte, 200.
- (33). Ib., ib.
- (34). Se refiere, sin duda, a los existencialistas, sobre todo Heidegger.
- (35). De l'acte, 200.
- (36). Ib., 207.

- (37). Ib., ib.
- (38). Ib., ib.
- (39). Ib., ib.
- (40). "No hay ninguna diferencia entre la teoría del intervalo y la teoría de la participación". De l'acte, 200.
- (41). Manuel, 91
- (42). Ib., ib.
- (43). Ib., 108.
- (44). Ib., 94
- (45). Ib., ib.
- (46). Ib., ib.
- (47). Ib., 95.
- (48). Ib., ib.
- (49). Ib., ib.
- (50). Cfr. La dialectique, 15.
- (51). No hay propiamente creación del mundo, sino sólo de las conciencias, como se ha indicado en el cap. V.
- (52). Manuel, 92.
- (53). Ib., 55.
- (54). Cfr. Ib., 93.
- (55). La dialectique, 50 en nota. Esta nota fue introducida en la segunda edición, hecha al final de su vida, y corrige en parte, como dice expresamente, el exceso de intelectualismo que había en su primera edición. Hay que tener presente que esta obra, presentada como tesis docto-

ral había sido la primera publicada por el autor.

(56). Cfr. Manuel, 96. La Dialectique, 50. Int. Ontol., 62.

(57). Manuel, 96.

(58). Ib., ib.

(59). Cfr. De l'acte, 10.

(60). Manuel, 96.

(61). Ib., 110.

(62). Cfr. cap. 18.

(63). Manuel, 112.

(64). Ib., 113.

(65). Ib., 110.

(66). Ib., 106.

(67). Ib., 114.



2ª P A R T E:

EL TIEMPO ES INTERIOR AL SER

VIII.- LA EXPERIENCIA DEL TIEMPO

La experiencia es siempre el inevitable punto de partida para la reflexión. Sólo que el término mismo de experiencia no tiene un significado tan delimitado y preciso que no requiera ulteriores matizaciones. En cualquier caso, lo propio de toda investigación es partir de unos datos, que, en último término, han de ser datos de experiencia, sin los cuales sería imposible el planteamiento de ningún problema.

Pero sucede, a veces, que el progreso de la investigación nos lleve a replantearnos el valor de los datos mismos que le habían dado el primer impulso. Y aunque parezca paradójico, no es infrecuente que se plantee la necesidad de corregir los propios datos de la experiencia para poder llegar a comprender la experiencia misma, (1), sobre todo, cuando se trata, como en el caso del tiempo, de una experiencia vaga y confusa, cuya mera descripción nos pondría en graves aprietos.

En realidad el tiempo ha colocado siempre a los filósofos casi ante un callejón sin salida; pero lo mismo puede decirse de todos los demás problemas metafísicos; y esta es una de las razones por las que gran parte de los modernos han optado por soslayarlos. Aceptar el debate sobre el tiempo desde la filosofía de hoy es aceptar la validez de una exploración metafísica, y por lo tanto la entrada en el diálogo que desde siempre han mantenido los filósofos

sobre los mismos o parecidos temas. En la filosofía de Lavelle, dentro de estos temas ocupa un lugar eminente el problema del tiempo, cuya importancia viene reflejada también en los títulos de sus obras mayores -Dialéctica del eterno presente, Del tiempo, La presencia total-, y en varios ensayos y artículos de tono menor: El ritmo del tiempo, La experiencia psicológica del tiempo, etc..

Desde la base del tiempo y tomando este tema como hilo conductor, se replantea Lavelle todos los problemas metafísicos que anteriormente había abordado desde el Ser y que volverá a retomar más tarde desde el yo. Son las tres perspectivas que se estudian sucesivamente en cada una de las partes del presente trabajo. Y aunque cada una de ellas basta por sí sola para abarcar la totalidad de la metafísica, sin embargo, las tres se hallan íntimamente vinculadas e interpenetradas, hasta el punto de formar un sólo y compacto cuerpo doctrinal.

En cuanto al orden de la exposición, parece conveniente empezar analizando la experiencia que tenemos del tiempo, la cual, como muy bien reconocía San Agustín, se convierte en grave problema nada más que se intenta aplicar a ella la reflexión. En la misma depuración de estos datos de experiencia, se encontrarán dimensiones y aspectos del tiempo, insospechados antes de emprender el análisis. Todo ello va a permitir a Lavelle arrojar nueva luz sobre la experiencia que se considera vulgar del tiempo y su sentido para la vida del hombre y en el conjunto del universo. (4).

"El tiempo, escribe, es el problema central de la filosofía, el que

engendra todos los demás y el que hace, por así decir, que haya problemas" (5). Y la razón está en que toda nuestra vida se nos presenta como problema desde el momento que se desarrolla en el tiempo, pues la gran incógnita de la vida no es más que la incógnita de su origen y de su fin. "En el interior mismo de nuestra vida todos los problemas que pone la inteligencia o la voluntad implican el tiempo como condición que permite tanto ponerlos como resolverlos (...) Es en virtud de la contextura del tiempo como el mundo, la vida y nuestra conciencia misma se nos presentan bajo la forma de otras tantas cuestiones a las que debemos responder. Y quizá haya que decir que es el tiempo quien nos debe descubrir el secreto de la existencia" (6).

Pues bien, de este tiempo, en el que parece que nuestra vida ocupa sólo una parte ínfima y al que no puede sustraerse jamás, tenemos todos una experiencia "que es a la vez personal, variable o inquietante y que divide nuestra conciencia entre la pena, el temor y la esperanza" (7). Es una experiencia que todos "sentimos, hacemos y vivimos a la vez" (8), y que tiene, podíamos decir, dos vertientes: una hacia el interior, psicológica e íntima, y otra más bien externa o física. Lavelle conocía muy bien los estudios de Bergson había publicado sobre el tema, y tiene para ellos grandes elogios, aunque no siempre los sigue y a veces -como veremos a propósito del pasado y del futuro- se opone abiertamente a la concepción bergsoniana.

Al igual que en Bergson, la experiencia no puede captar directamente el tiempo y tiene que acudir al rodeo del movimiento, es decir, a un orden de sucesión entre las posiciones de un móvil en el es-

pacio. Por el contrario "la experiencia íntima del tiempo nos permite aprehender la génesis de lo real en la génesis de nuestro ser mismo". (9). Por eso dice de ella Lavelle que además de psicológica, es una experiencia metafísica, porque en ella "asistimos desde dentro a la creación de nuestra propia vida, a su inserción en el universo y a la aparición de este espectáculo cambiante que nos rodea" y que no es más que el universo en cuyo seno se desarrolla nuestra vida entera. (10). Pero ambas experiencias, lejos de excluirse, vienen a ser más bien complementarias, o mejor, son en realidad dos aspectos -superficial el uno y más profundo el otro- de una misma experiencia, que es nuestra experiencia total del tiempo. Vamos a seguir por separado el análisis que hace de ambas Lavelle, aun a sabiendas de que no es en este punto donde se encuentran sus principales aportaciones. Pero ya aparecen en él algunos rasgos de lo que será más tarde su concepción personal del tiempo. Empezaremos, lógicamente, por el análisis de la experiencia física para desde él remontarnos a la otra más profunda y que nos permitirá captar la esencia misma del tiempo.

Como queda dicho, esta experiencia es indirecta, en cuanto que nada puede alcanzar del tiempo en sí, sino es a través de la idea del movimiento. Lavelle demuestra, una vez más, en estas descripciones sus consumadas dotes de observador. "Cuando se pregunta -escribe-, cómo se produce el conocimiento del tiempo o cuál es el carácter por el que las cosas mismas nos revelan que están en el tiempo, parece que se evoca siempre la imagen de un movimiento o de un flujo por el que son arrastradas" (11), en cambio los cuerpos sólidos, debido a su permanencia y estabilidad, parecen estar sustraídos al

tiempo. Así pues, el cambio o movimiento suscita la idea de tiempo y el reposo, la inmovilidad, la idea de lo intemporal. A este respecto, recoge Lavelle la expresión popular de que "no pasa el tiempo por alguien" para indicar que no ha cambiado nada en su aspecto exterior. Así también, una roca o una montaña, que por su solidez y consistencia posee una forma permanente y son ajenas al cambio de lugar, dan la impresión de sustraerse también al tiempo.

Pero esta primera observación que relaciona el movimiento con el tiempo es todavía muy superficial y debe ser explicada con mayor detención. Lavelle distingue, al efecto, tres tipos de cambio o movimiento: el movimiento local o traslación de un cuerpo desde un lugar a otro, el fluir del agua de un río y la sucesión de nuestros propios estados afectivos. Y se fija especialmente en la corriente del agua que fluye constantemente en el cauce del río; "es esta propiedad que tiene de fluir, -escribe-, la que se convierte para nosotros en la imagen misma del tiempo" (12).

En efecto, en la monótona corriente de un río parece que percibimos la propia corriente del tiempo. Lo mismo que el agua se dirige de lo alto a lo bajo, así también nos parece que el tiempo marcha del pasado al futuro, "como una corriente salida de una fuente lejana y que corre hacia un término incierto" (13). Porque al contemplar espontáneamente la corriente no reparamos que cada nueva ola recorre sucesivamente lugares distintos y que la sección que nosotros percibimos se está renovando constantemente. Sólo nos fijamos en el movimiento continuo, "no pensamos más que en el flujo,

y en lo que fluye; y es por esto, por lo que en esta corriente, en en este fluir, donde todas las diferencias parecen abolirse, encontramos un esquema bastante fiel del fluir mismo del tiempo"(14).

Pero basta la más sencilla reflexión para advertir que ni en el movimiento de un cuerpo, ni en el fluir de una corriente de agua podemos percibir en realidad el paso del tiempo. Lo que sucede es justamente lo contrario: es en el tiempo donde percibimos ambos movimientos. Por otra parte la percepción del movimiento no es una percepción en el sentido estricto y propio del término, sino un pensamiento complejo, compuesto de percepciones y recuerdos.

En efecto, la percepción es solamente de un cuerpo en un lugar, Si consideramos un cuerpo que se mueve (V.C., una piedra arrojada con una honda), podemos pensar cómo sucesivamente el móvil va atravesando los puntos espaciales que separan el comienzo y el término de su trayectoria. Pero este pensamiento no es una percepción porque la percepción se da en el instante y el movimiento que se considera es no-instantáneo por definición. Tampoco es una suma de percepciones, ya que este concepto es en sí mismo contradictorio. La percepción se da en el instante y se acaba también en él para dar paso a otra percepción en el instante siguiente. En este segundo instante la primera percepción no existe; en su lugar hay una percepción nueva que a su vez es sustituida por una tercera en el instante siguiente y así sucesivamente.

Transcurrido el instante en que se da, la percepción se desvanece irremediablemente. Es decir, se desvanece en cuanto percepción, ya que no desaparece del todo. Pero lo que queda de ella en la concien

cia ya no es percepción, sino recuerdo o imagen. Pues bien: es a base de recuerdos y percepciones como se puede reconstruir en ca da momento el movimiento local, que de suyo no es ni puede darse en el momento. La piedra lanzada por la honda va atravesando sucesivamente los puntos de su trayectoria hasta caer al suelo. Su movimiento existe sólomente cuando va por el aire recorriendo la parábola de su trayectoria. En cada instante la situamos en un punto, pero los puntos son inmóviles como lo es la piedra después de caer al suelo. El lugar de caída es, entonces, el término del movimiento y, por lo tanto, su desaparición. En él el movimiento se detiene y deja de existir. Y sin embargo, también desde es te punto final podemos reconstruir el movimiento con ayuda de la memoria. Una primera conclusión podría ser, en palabras de Lavelle que "el movimiento no nos permite percibir el tiempo, sino só lamente pensarlo gracias a cierta relación entre nuestras percepciones y nuestros recuerdos" (15).

Tampoco se percibe el tiempo en el fluir de la corriente del río. Es cierto que en este caso los puntos ocupados sucesivamente por una ola no quedan vacíos como en el caso de la trayectoria del móvil, sino que son ocupados por otras olas nuevas. Pero "en rea lidad no hay tiempo para mí más que si esta ola que es reemplazada por otra en el lugar que ocupa hace un instante, me deja todavía el recuerdo de que se encuentra allí antes que ella, de tal manera que, incluso en este caso, el tiempo consiste en la relación que yo establezco confusamente entre un recuerdo y una per cepción" (16). Así pues, ni la trayectoria del móvil, ni la corriente del río, nos permiten percibir el curso del tiempo. Pod



mos, sin duda, a través de ellos, pensar el tiempo o reducirlo a un esquema y representarlo de algún modo. Pero bien sabemos que el tiempo real escapa a todo esquema y a toda representación. "No hay tiempo para el que se contenta con pensarlo (pues el pensamiento de suyo es intemporal); no hay tiempo más que para el que lo vive" (17). "En realidad lo que buscamos en la visión del movimiento o en la visión de la corriente es una visión del tiempo. Pero esta visión es imposible" (18). Y es imposible precisamente porque "el tiempo no es un objeto entre los demás" (19), no es una realidad dada de una vez, sino que es "algo incompleto e inacabado por naturaleza" (20).

Hay todavía otra clase de "objetos" que están también en sucesión constante y son mucho más inmediatos a nosotros; mejor que inmediatos había que decir íntimos, ya que constituyen nuestra propia intimidad. Se trata de nuestros estados internos. En efecto, en la sucesión de nuestras vivencias interiores no podemos decir que haya una especie de visión del tiempo, lo primero porque ninguna vivencia es objeto de visión como el móvil o la corriente y, en segundo lugar, porque únicamente percibimos la vivencia en el momento de tenerla ni el recuerdo de una vivencia pasada ni el pensamiento de una futura son propiamente vivencia o por lo menos no son la misma vivencia que se recuerda o anticipa. En este caso ciertamente "no hay nada que permita abarcar el tiempo de una sola mirada, como sucede con el espacio en el que se ve correr el agua. Parece que nos las habemos entonces con un devenir puro, es decir, un devenir sin espacio, donde el futuro se convierte inmediatamente en pasado" (21).

Pero aquí se choca con otra dificultad no menos seria. Y es que nadie puede ser espectador de sus propios estados internos porque está identificado con ellos. Para percibir la corriente del río es necesario que se contemple desde fuera. El que esté inmerso en ella no puede darse cuenta de su movimiento, ni saber que es una corriente. Lo mismo sucede con la trayectoria de cualquier móvil; no se puede percibir el movimiento sino es con relación a un punto de referencia exterior al objeto que se mueve. Pero en el caso de las propias afecciones no existe tal espectador ni tal punto de referencia. Nadie puede ser, a la vez, espectador y espectáculo para sí mismo. El supuesto espectador interior de sus propios estados no es más que una ficción mental tomada del mundo exterior, "por comparación con el que está al borde del río" (22).

En realidad "yo no siento sucederse los estados de mi propia vida; esto no me sucede más que cuando comienzo a separarlos de mí como en el sueño. Lo propio del yo es estar siempre presente a sí mismo; y es en el presente donde él construye el tiempo de su propia vida en lugar de verlo pasar" (23). Precisamente aquí comienza la originalidad del análisis lavelliano, con esta afirmación tajante de que el tiempo se da en el presente y no al revés, sobre la que vamos a extendernos muy pronto.

Antes conviene resumir las conclusiones que de todo lo anterior se pueden extraer: en primer lugar, queda claro que la creencia común en "una percepción inmediata del curso mismo del tiempo que acompaña el devenir de los acontecimientos o el devenir de nuestros propios estados" (24) es una creencia infundada y falsa. En realidad,

no se da tal experiencia inmediata, y el tiempo no es objeto de intuición. Por consiguiente, "es un prejuicio pensar que sentimos discurrir el tiempo. Cuando decimos que el tiempo pasa rápido tomamos esta metáfora de la percepción de un cambio muy rápido. Pero, si bien pensamos que el cuerpo que cambia está efectivamente en el tiempo, no colocamos en el tiempo nuestro yo mismo que percibe ese movimiento y lo domina" (25). Precisamente de este yo dirá Lavelle que "no se puede decir con propiedad ni que está fuera del tiempo, ni que está dentro del tiempo" (sino que) es el acto mismo que crea el tiempo" (26); ya veremos cuál es el sentido de esta sugerente afirmación.

La razón de que no sintamos discurrir el tiempo es que el tiempo en realidad no fluye nunca; "son los acontecimientos los que fluyen en él con más rapidez o lentitud" (27). Esta es otra de las conclusiones a que va a llegar Lavelle, en franca oposición también a la experiencia común que, según se dice anteriormente, se representa al tiempo de una manera espontánea bajo la forma de un fluir monótono y constante. Pero es que la conciencia espontánea del tiempo está muy lejos de la conciencia que nos va a proporcionar el análisis y la reflexión (28). Por lo pronto, la breve consideración que venimos haciendo a propósito de la experiencia externa o física del tiempo ya nos ha llevado al conocimiento de que "la conciencia del tiempo es más compleja de lo que se cree", y que no consiste desde luego en "la aprehensión inmediata de una realidad evidente, que sería la misma para todos" (29). La realidad del tiempo será objeto de nuestro análisis más adelante, si bien se nos empieza a perfilar desde ahora como muy especial y escurridiza.

Pero corresponde ahora centrar la atención en la otra experiencia -o el otro aspecto más profundo de la experiencia- del tiempo, que Lavelle llama psicológica y metafísica. Es precisamente la descripción de la fugacidad del tiempo y de los sentimientos que produce en nosotros su paso irreversible o irrevocable la que ha arrancado de su pluma las páginas más hondamente sentidas y en las que más calor humano se encierra. Así cuando tenemos una vivencia especialmente aguda, o, como dice Lavelle, "en los momentos más intensos de nuestra vida, en la emoción del descubrimiento, de la creación o del amor, la conciencia del tiempo se abole (y) no es el futuro el que parece abrirse ante nosotros, sino la eternidad" (30). En efecto, si la conciencia lo es siempre de algo que le está presente, ocurre, a veces, que esta presencia colma, por así decirlo, la capacidad de la conciencia o, en otras palabras, que la conciencia se encuentra totalmente absorbida por ella; Lavelle dice que esto ocurre con gran frecuencia en los niños porque viven en "un presente inmediato", absorbidos por el mundo de las sensaciones, y sin tiempo para elaborar las ideas de lo que ya no es o de lo que no es todavía, pero que también se da en los adultos en algunos momentos de especial penetración, de los que todos tenemos experiencia por haberlo vivido en alguna ocasión.

Pues bien, parece que cuando la densidad de esta presencia llena por completo la conciencia (31), ésta pierde la noción del tiempo: es como si el tiempo detuviera su curso, desaparecieran a la vez el pasado y el futuro y sólo quedara el presente, esto es, la presencia en la que se agota la actividad toda de nuestra conciencia.

Por el contrario, la conciencia del tiempo es la conciencia de nuestra finitud. "Desde que la conciencia del tiempo aparece (...) comenzamos a experimentar el sentimiento de nuestra limitación y de nuestra insuficiencia, a oponer lo que tenemos a lo que nos falta, a dudar incluso de la realidad de lo que poseemos, que nos es retirada tan pronto como nos es dada y que no surge un instante ante nosotros más que para escaparnos sin retorno" (32). Habría que decir entonces que "la idea del tiempo es la idea trágica de la existencia" (33). Lavelle describe, como pocos lo han hecho, este aspecto negativo del tiempo, que crea en el hombre una sensación de pobreza y abandono en medio de un mundo hostil, cuyas promesas de ayuda nos decepcionan constantemente. Pero sabe descubrir también el lado positivo de este devenir temporal que nos arrebatara las cosas en el instante mismo en que nos las ofrece. Sin duda este lado positivo es el que debe predominar sobre el negativo, pero esto no quiere decir que la negatividad del tiempo sea menos real.

Cada uno tiene en su mano el convertir el tiempo en positivo o negativo según el uso que haga de su libertad. No significa esto que podamos cambiar por completo los acontecimientos que nos salen al paso -pues solamente en parte podemos influir en ellos-, pero sí quiere decir que depende de nosotros el dar un sentido a tales acontecimientos; y en ello estriba precisamente el sentido que damos al universo entero y a nuestra propia vida que se desenvuelve en su seno. Porque "la existencia material es eminentemente fugaz: surge un instante para convertirse inmediatamente en un pasado abolido" (34), sin que nada ni nadie puedan evitarlo. Y se comprende

entonces que aquellos, para quienes no haya otra realidad que la material, conciban el tiempo como un absoluto en el que los seres surgen de la nada y vuelven a ella sin dejar rastro de sí. La vida entonces se convierte en un peregrinar sin sentido desde el nacimiento hasta la muerte en el interior de un mundo que nos resulta extraño y absurdo.

Cuando se considera este aspecto negativo -y real- del tiempo, "un sentimiento de incertidumbre y de inseguridad se apodera de nosotros, el suelo se escapa bajo nuestros pies. Nuestra existencia misma no cesa de romperse, todo se cambia para nosotros en una ilusión efímera e inconsistente" (35). Así se explica que todos los que piensan que esta es la verdadera naturaleza del tiempo, "han considerado la vida con una tristeza desesperada, asociándose al lamento del Eclesiastés y a todas las quejas de la poesía lírica sobre la vaciedad de la existencia y sobre el abismo imposible de franquear entre la infinitud de nuestros deseos y la fragilidad de los objetos por los que pretenden ser satisfechos" (36).

No se puede prescindir de esta consideración del tiempo como arrebatándonos constantemente los objetos que poseemos y nos satisfacen. Se explica desde ella el que hayan surgido tantos sistemas filosóficos de signo negativo a lo largo de la historia. "El escepticismo, el pesimismo y todas las filosofías negativas son filosofías del tiempo, dice Lavelle. Nos demuestran que el presente no puede bastarnos, que el porvenir no deja nunca de seducirnos y que no existe bien que logremos alcanzar sin que, inmediatamente, lo perdamos. Las filosofías del tiempo son filosofías desesperadas" (37). Y no puede ser de otra manera, si se parte de que el tiempo es un abso-

luto y que el ser le es interior y subordinado.

Sólo que "esto es dar al tiempo una significación ontológica que no tiene" (38), y es, sobre todo, ignorar otras dimensiones del tiempo, no menos reales; que no solamente contrarrestan esta panorámica pesimista del mundo y de la vida, sino que nos dan de ellos una concepción francamente optimista y positiva.

No se trata de soñar un mundo a la medida de nuestros deseos, o dejar que la imaginación se fabrique un universo que colme nuestras aspiraciones, desfraudadas en este mundo en que nos ha tocado vivir y que sería el único real. De nada serviría engañarnos a nosotros mismos. Tarde o temprano sufriríamos la decepción del engaño y caeríamos en la trampa que nosotros mismo nos habíamos tendido. Nada más lejos del propósito de Lavelle, que en sus investigaciones antepone siempre el descubrimiento a la invención y afirma explícitamente que "no se trata tanto de construir el mundo como de describirlo" (39). Lo que Lavelle pretende es justamente que esta descripción sea completa, dentro de lo posible, es decir que se consideren todos los aspectos, sin marginar algunos porque no encajen en el esquema fabricado previamente.

Hay un texto clave que nos muestra cuál es exactamente la postura de Lavelle al respecto; y se ve que la coherencia interna de las ideas no era su única aspiración, ni siquiera la más importante. "Hay que resaltar, dice, que la exigencia de coherencia es menos limitativa de lo que se cree: percibimos claramente que el pensamiento viviente está más allá de toda contradicción; pero si pue-

de introducirse la contradicción entre una idea nueva y todas las que hasta ahora formaban el contenido de nuestra conciencia, esto no es señal de que tal idea deba ser rechazada, sino más bien de que el contenido de la conciencia debe ser revisado" (40). Y remata la idea con una afirmación que, sin duda, ha presidido todas sus investigaciones: "Vale más, a menudo, mantener en nuestro pensamiento ideas que vemos que están en consonancia con la realidad aunque no podamos comprender cómo se compaginan entre sí, que buscar entre ellas una coherencia que nos satisface, pero que nos hace perder contacto con la realidad" (41).

La Historia de la Filosofía ofrece abundantes ejemplos de grandes construcciones sistemáticas que para salvar su lógica interna han tenido que sacrificar aspectos claros de la realidad. Levelle prefiere caer en el otro extremo. Puede ser que en algún momento no quede clara la coherencia interna del sistema, o que nos encontremos ideas incompatibles -al menos en apariencia-, entre sí. Si estas ideas traducen distintas formas de la realidad, han de ser mantenidas, aun a costa de no ver su compatibilidad. No se quiere indicar, desde luego, que este sea un caso frecuente; es posible incluso que no se dé nunca, al menos de una forma radical; pero reflexiona cuál era la postura de Lavelle ante la filosofía y su modo de proceder en la investigación.

No se le escapaban, por tanto, al autor los aspectos negativos e incluso trágicos, inherentes a la experiencia interna del tiempo. Sólo que descubre también en esta experiencia otras facetas de signo positivo, porque "no es este el único aspecto del tiempo" (42). Hay



que hacer notar que en la anterior consideración del tiempo no só lo entran los datos de experiencia, sino también su interpretación; una interpretación sin duda parcial e incompleta; por lo menos no única. Porque la reflexión puede sacar también de la fugacidad inevitable del tiempo otras conclusiones bien distintas a las precedentes.

En efecto la reflexión sobre el tiempo "puede darnos la conciencia de nuestra miseria, pero es para mostrarnos que si no poseemos nada de una manera estable, es porque nuestra vida no está nunca hecha, sino siempre en trance de hacerse. Nada es nunca adquirido por nosotros definitivamente, e incluso todo nos es quitado sin cesar; pero es con el fin de que no nos confundamos nunca con ningún objeto en el que nuestra iniciativa vendría, por así decirlo, a consumarse y morir" (43). Hemos dicho anteriormente que si bien sentimos que todo pasa en derredor nuestro, no podemos percibir, sin embargo, que el propio yo que percibe sea también arrastrado en ese fluir constante del tiempo. La experiencia nos da el cambio de las cosas, pero no el cambio del yo; esto sería a lo sumo objeto de reflexión, pero sería contradictorio que lo fuera también de experiencia.

La experiencia del tiempo nos induce entonces a pensar que estamos en distinta situación que las cosas y que nuestra suerte ha de ser diferente a la suya también. La experiencia del tiempo nos enseña que somos de otra naturaleza; nos permite situarnos por encima de las cosas y considerarlas no como fin, sino como instrumento para constituir poco a poco nuestra personalidad. "El que las apariencias no escapen después de habernos servido, es señal de que la

función del tiempo no es solamente disipadora, sino también purificadora y liberadora" (44). Lo que pasa en realidad son las apariencias, no el yo que las percibe. Y además deben pasar, es decir, desaparecer, porque ya han cumplido su misión que no es más que la de permitir al yo utilizarlas para ejercitar sus facultades y adquirir así su propia esencia.

Esta idea será matizada ampliamente en la tercera parte del trabajo; lo que se pretende, al anticiparla en este momento, es poner de manifiesto que el paso del tiempo que todo lo arrastra consigo y sólo deja el recuerdo y la añoranza no significa a priori que sea perjudicial o trágico para nuestra existencia. Es más, la idea trágica del tiempo de ninguna manera puede obtenerse de un mero análisis de los datos de la experiencia, sino de una interpretación incompleta y precipitada. Sólo que es muy difícil llevar a cabo un análisis de los datos de experiencia. al margen de toda interpretación. En esta exposición misma que solamente pretende analizar dicha experiencia, ya queda de algún modo insinuada la interpretación que Lavelle hará suya; una interpretación de claro signo positivo.

Recogiendo, entonces, las conclusiones de la experiencia interna del tiempo, resulta que se nos presenta como una sucesión que nos despierta dos tipos de sentimientos: por una parte la inseguridad y hasta la angustia por no poder retener las cosas mismas, que se nos escapan constantemente y por otra un cierto sentimiento de superioridad sobre las cosas y sobre el tiempo mismo en cuanto que lo abarcamos, al menos con el pensamiento. La experiencia interna nos muestra, por tanto, que "el tiempo es a la vez la mejor de las cosas y

la peor" (45), y será luego la reflexión la encargada de verificar lo bien fundado de cada una de estas apreciaciones. En realidad, la reflexión interviene ya en la propia noticia originaria que te nemos del tiempo y que creemos que es una experiencia inmediata. "Se resaltará, escribe Lavelle, que el tiempo no puede ser, como se cree a menudo, objeto de una experiencia inmediata, sino solamente objeto de reflexión. La espontaneidad abole la conciencia del tiem po" (46), porque en ella la conciencia, totalmente absorbida por el presente, no puede proyectarse hacia el pasado ni hacia el futuro, para percibir el tránsito y la conversión constante de uno en otro.

Presente, pasado y futuro son precisamente las tres fases o elemen tos que integran el tiempo, y que plantean ya en una elemental con sideración un problema prácticamente insoluble. En efecto, si el futuro se define como lo que "todavía no es" y el pasado como lo que "ya no es", está claro que sólo podemos disponer del presente, es decir, de lo que "es ahora"; pero en el mismo momento que inten tamos asirlo, este ahora ha dejado ya de ser presente para dar paso a un ahora nuevo, y así ininterrumpidamente.

Pero esta imagen del tiempo en continuo tránsito del futuro al pasa do a través del presente viene dada por una experiencia vulgar, anteriormente a toda reflexión. Se trata entonces de establecer hasta qué punto es válida esta imagen y cuál es su significación. Ahora bien, la más elemental reflexión descubre enseguida que de tal tiem po no puede haber ninguna imagen ni representación "no hay más representación que del espacio o en el espacio (...) el tiempo es a-

quello sin lo cual no habría ninguna representación, pero que no puede ser a su vez representado" (47).

Como ya había señalado brillantemente Bergson -y Lavelle lo admite sin reservas-, en la concepción vulgar se confunde a veces el espacio y el tiempo (lo cual viene confirmado por el empleo de términos comunes para ambos), pero cualquier intento de representar el tiempo, lo convertiría en espacio, es decir, lo destruiría. Así pues, resulta que de esta noción de tiempo, que nos resulta tan poco familiar y común, no sólo no tenemos una experiencia inmediata, sino que tampoco tenemos una representación propia. "Para comprender cómo se produce la experiencia del tiempo, dice Lavelle, es preciso que renunciemos a esa imagen clásica de una corriente continua que, salida de un lejano pasado, nos llevaría consigo hacia un porvenir desconocido. La experiencia del tiempo no es de esta índole. No va del pasado al futuro. Como toda experiencia y como yo mismo que la hago, se establece primero en el presente" (48).

Si el análisis que hemos seguido sobre la experiencia del tiempo no reporta hasta ahora ideas originales, no se puede decir lo mismo de ahora en adelante. Lavelle va a dar al presente una importancia y una dimensión realmente sorprendentes. Del presente sí se puede decir que tenemos experiencia inmediata, y sólo de él puede haber experiencia en el sentido propio. "Hay una experiencia, dice, que precede a la del tiempo y que la acompaña siempre: es la experiencia del presente". Y sigue más adelante, refiriéndose al presente: "es en él donde vivimos y sólo secundariamente en el tiempo, cuando la reflexión ha comenzado. Es el lugar de la existencia. Es

de él de donde partimos para pensar el tiempo, lejos de partir del tiempo para pensar en él al presente" (49).

Es esta idea, cuyo contenido iremos considerando sucesivamente, la que nos sirve de punto de partida para comprender la concepción Lavelleana del tiempo. Las ideas de pasado y de futuro no son primitivas, sino elaboradas a partir de la de presente: "no descubro, pues, el ayer y el mañana más que por contraste con el hoy (50). Por consiguiente, cualquier intento de aproximación a la percepción del tiempo, ha de partir de la percepción del presente. Y es que nos hallamos siempre situados en el presente y no podemos representarnos el pasado y el porvenir sino como dos formas de la presencia" (51).

El problema de la percepción del tiempo queda reducido de este modo al problema de las relaciones que se establecen desde el presente, entre el pasado y el futuro. Porque el presente es donde yo estoy situado en primer término, y como dirá Lavelle, "nunca he salido de él y nunca saldré de él" (52). Pero esta conclusión necesita una explicación amplia.

Para no caer en repeticiones inútiles, podemos resumir el capítulo diciendo que, según Lavelle, no hay experiencia directa del tiempo, y tampoco nos lo podemos representar en sentido estricto. "Para apreciar el paso del tiempo es menester que aplique mi atención a cualquier objeto que tenga ante los ojos más bien que a mí mismo: porque el objeto me abandona, pero yo no puedo abandonarme" (53). Gracias a la percepción y a la memoria, siento que todo pasa en torno a mí, pero yo no me siento pasar. En contra de la experiencia común afirma Lavelle que, más que inmersos en la corriente del tiempo,

nos percibimos como dominando sobre él: "En el momento en que creo introducirme en el tiempo, es siempre el tiempo el que introduzco en mí. Y no es cierto, aunque sea afirmación que no dejamos de repetir y parezca una verdad adquirida por la conciencia universal, que el sentimiento que tengo de mi propia vida sea el de un paso, una transición que se proseguirá indefinidamente" (54). Yo puedo saber que estoy inmerso en el devenir, pero a través de la reflexión, nunca por la experiencia.

Lavelle llegará a dar la razón en este punto a la experiencia que situa al yo por encima del tiempo y dominándolo y no a esta reflexión que me asegura, un poco prematuramente, que también el yo es arrastrado por el tiempo. Pero en ambos casos se trata de interpretaciones sobre la experiencia del tiempo, no de su descripción objetiva.

La conclusión última a que hemos llegado y que nos sirve de puente de unión con los capítulos siguientes, donde ya se estudia a fondo la peculiar concepción Lavelliana, es que para comprender el tiempo tenemos que partir del presente. La razón está en que toda experiencia es del presente. Con relación a él, el pasado y el futuro pueden ser definidos como "dos formas de ausencia". Dos formas no unívocas, por cierto, sino radicalmente heterogéneas pero que tienen en común el no ser presentes. Ninguno de los dos está a nuestro alcance: el futuro porque aun no ha llegado, el pasado porque ya se ha desvanecido. Sin embargo, "es la oposición de estas dos formas de ausencia y la conversión a través del presente de una en otra, lo que se llama impropriamente la percepción del tiempo" (55).

Se impone entonces, un análisis del presente, que va a permitirnos entender el pasado y el futuro y su mutua interrelación, que es lo que propiamente constituye el tiempo. Pero antes de abordar este tema conviene poner por obra el propio método Lavelliano, intentando una deducción del tiempo, según sus propios principios y leyes de la participación.

- (1). Tal sucedió con la experiencia del movimiento y el reposo.  
Durante mucho tiempo se creyó en la existencia del reposo absoluto, bajo la garantía de la experiencia. Hasta que el análisis científico, que había partido precisamente de esa base, demostró que no era cierto.
- (2). La presence, 20.
- (3). Ib., ib.
- (4). El resultado de este análisis va a ser similar al que se obtuvo científicamente con el análisis del movimiento (Cfr. nota (1). Vamos a concluir, en efecto, que no hay propiamente hablando, una experiencia del tiempo y que éste no tiene las propiedades con que parece presentársenos a primera vista.
- (5). De l'intimité, 137.
- (6). Ib., ib.
- (7). Ib., ib.
- (8). Ib., 138.
- (9). Ib., ib.
- (10). Ib., ib.
- (11). Du temps, 155.
- (12). Ib., 156.
- (13). Ib., ib.
- (14). Ib., 157.
- (15). Ib., 158.
- (16). Ib., 159.
- (17). De l'ame, 169.
- (18). Du temps, 157.
- (19). Ib., 166.



- (20). Aunque se trata de conceptos bastante claros e incluso elementales, puede verse una corroboración expresa de los mismos en Ib., pags, 190 y 201.
- (21). Du temps, 160.
- (22). Ib., ib.
- (23). Ib., 161.
- (24). Ib., 155.
- (25). Las Potencias, 20-21.
- (26). Du temps, 161. Subrayado del autor.
- (27). Ib., 281. Cfr. Ib., 331.
- (28). Cfr. De l'intimité, 139-40.
- (29). De l'intimité, 143.
- (30). Ib., 139. Hay que resaltar el carácter de "hecho primitivo" y por tanto incuestionable y universal que concede siempre Lavelle a estas experiencias del descubrimiento, de la creación y del amor. Sin duda la más llamativa es la de la creación. Sobre ella se ha tratado en el cap. V y se volverá a insistir en el XVI. Por otra parte, es muy interesante también la compaginación que Lavelle hace del tiempo y la eternidad, como coexistentes, sin excluirse mutuamente; esta coexistencia se insinúa ya en este texto y más claramente en otros como se verá muy pronto.
- (31). De ningún modo concibe Lavelle la conciencia como recipiente o continente de las ideas de las cosas. La expresión de que la conciencia se llena es puramente metafórica para indicar que su actividad se agota en algún tiempo de presencia.

- (32). De l'intimité, 139.
- (33). Las Potencias, 22.
- (34). Ib., 23.
- (35). De l'intimité, 139.
- (36). Ib., ib.
- (37). Las Potencias, 31-32.
- (38). De l'âme, 225. Cfr. Ib., 231.
- (39). Manuel, 134.
- (40). Du temps, 264.
- (41). Ib., ib.
- (42). De l'intimité, 139.
- (43). Ib., ib.
- (44). Ib., 140.
- (45). La presence, 221.
- (46). De l'intimité, 138.
- (47). De l'âme, 278.
- (48). De l'intimité, 143.
- (49). Du temps, 163. Subrayados del autor.
- (50). De l'intimité, 44.
- (51). Las Potencias, 19.
- (52). Du temps, 164.
- (53). De l'âme, 143.
- (54). Ib., 142.
- (55). Du temps, 181.

#### IX. DEDUCCION DEL TIEMPO.

No se sabría decir si los grandes hallazgos del pensamiento humano a lo largo de la historia son consecuencia de haber descubierto previamente el método que los hizo posibles, o si, por el contrario tal método es efecto del descubrimiento, y pensado posteriormente en función de él. Ya hemos señalado la mutua implicación que existe, según Lavelle, entre el método y la doctrina y que hace difícil o imposible deslindar lo que corresponde a cada uno. En todo caso, Lavelle creyó haber conseguido con su peculiar concepción de la dialéctica un método universal, aplicable a todos los dominios del ser y capaz no sólo de remontarnos de lo sensible a lo espiritual -es decir, de lo dado al acto, o de los modos al ser que los sustenta-, sino también de recorrer el camino inverso, descendiendo desde el Ser mismo, fuente de la participación, a los distintos niveles que ésta puede alcanzar, y en el inferior de los cuales se encuentra el mundo de nuestra experiencia diaria.

Hemos resaltado (1) también cómo el papel fundamental de la dialéctica ascendente no es otro que el de preparar el camino a la dialéctica descendente, que es la que realmente se confunde -por eso la llama análisis creador-, con el proceso mismo de formación del mundo y de los seres. No es que la dialéctica descendente, -también se ha señalado ya-, siga el mismo camino, aunque inverso, que la ascendente, hasta poner las mismas cosas de las que primeramente habíamos partido. En este caso no se hubiera ganado nada al final del

proceso, y el recorrido mismo habría sido inútil y vacío. Pero lo que la dialéctica descendente persigue no es poner las cosas que ya nos habíamos encontrado, sino poner su sentido. Y si algo justifica la empresa filosófica misma es igualmente la búsqueda del sentido de la vida y de las cosas (2).

El método de Lavelle va a permitir una deducción universal, es decir, total, que incluya todos los ámbitos de la realidad: las categorías y las facultades, las ideas, los conceptos y las cualidades sensibles, que son los elementos constitutivos de la estructura de lo real (3). El delimitar cada uno de estos elementos, "que se confunden casi siempre" (4), va a facilitar en su momento la comprensión de este difícil aspecto de la doctrina Lavelliana.

La deducción del tiempo es un tema que Lavelle trata de distintas obras a lo largo de su vida, como tantos otros temas importantes, según venimos constatando y tendremos todavía ocasión de seguirlo haciendo. Se confirma así la afirmación que se hace en el primer capítulo de que en cada libro nuevo que publica -y que aparte del contenido, demuestra en la forma y distribución sistemática de sus partes ser obra de una minuciosa atención-, retoma Lavelle los mismos temas que le habían servido de reflexión para el anterior. Y se confirma también la otra apreciación, reseñada en el mismo lugar, de que no hay cambios sensibles en la filosofía del Lavelle joven y la del maduro sino sólo en matices superficiales que no afectan a la dirección profunda de su pensamiento (5).

Si se compara, por ejemplo, el capítulo tercero de "la dialectique

du monde sensible", con el primero del "Du temps et de l'éternité" entre los que median veinticuatro años (6), o incluso con el cuarto de "Manuel de Methodologie", su obra póstuma, apenas se observan diferencias en la concepción básica del tema. En todos ellos se admite la posibilidad de una deducción del tiempo, a partir de la experiencia fundamental de la participación.

Pero el proceso mismo de la deducción va ganando en claridad y profundidad a medida que nos acercamos a sus últimos escritos, además de enriquecerse con la incorporación de nuevos aspectos y la consideración de más ricas perspectivas, lo que justifica sobradamente las repetidas incidencias sobre los mismos temas. Es, por lo tanto, en sus últimas obras donde conviene situarse para captar sus ideas más elaboradas y desde donde se pueden integrar en una mirada retrospectiva los pasos previos que le permitieron llegar hasta ellas.

Ante todo hay que hacer hincapié en la idea misma de una deducción del tiempo. Parece de antemano una tarea difícil de llevar a cabo y desde luego sólo concebible en el marco de un método ambicioso como lo es, sin duda, el de Lavelle; pero en el mismo grado de dificultad se inserta también la deducción de otros elementos, que podemos llamar básicos o primarios de la reflexión, como el dato, la extensión, la fuerza, el movimiento y la cualidad, que también lleva a cabo el autor siguiendo el mismo procedimiento. Y este procedimiento, empleado ya desde el principio, no alcanza, sin embargo, una formulación explícita más que en el "Manuel de Methodologie", cuando nos describe la participación como punto de arranque del método y sus distintas formas o manifestaciones como otras tantas etapas de la dialéctica.

De mil maneras distintas nos describe Lavelle la experiencia de la participación como hecho primitivo, fundamental e incuestionable, punto de partida de toda reflexión y última garantía de cualquier razonamiento. He aquí una de estas descripciones: "La participación se realiza por el advenimiento de una libertad, que su poniendo el sujeto absoluto y fundado en él su iniciativa, realiza una operación que le es propia, que es inadecuada al todo, pero le obliga a aparecer como un inmenso dato al que ella misma es tá ligada por un cuerpo que la limita y le sirve sin embargo de instrumento" (7). Esta libertad que adviene no es más que la conciencia que nace o el yo, es decir, una actividad posible todavía que busca realizarse, para lo cual necesita de una actividad real que la desborde y la alimente y de un dato en que ejercerse, que le sirva de punto de aplicación y le permita pasar de la posibilidad a la actualidad.

Es, una vez más, la concepción del yo como posible que se actuali zad, existencia en busca de su esencia, o actividad que intenta realizarse. Pero esta actividad u operación "necesita el tiempo co mo condición de su cumplimiento y (el espacio) como condición de aparición del universo en tanto que le es dado" (8). La mutua implicación que siempre ha existido entre el espacio y el tiempo, aparece también en la doctrina Lavelliana. No se puede plantear el problema del tiempo sin que surja a la vez el del espacio; ni intentar solucionar uno al margen del otro. Pero la distinción del tiempo y el espacio tiene singular atractivo desde el momento en que va a ser correlativa de la que en otros ámbitos se da entre el acto y el dato, el posible y lo real, la voluntad y el entendi

miento, e incluso el oído y la vista. Cada uno de estos pares de términos traduce en su orden la distinción fundamental y primitiva del acto y el dato por la que se pone en marcha la participación toda.

En efecto, "la actividad de participación se expresa en primer lugar bajo la forma de una distinción entre la operación y el dato" (9), y en este caso nos encontramos en el plano ontológico; pero "esta distinción entre la operación y el dato se presenta bajo otra forma cuando se sitúa en el punto de vista lógico. Entonces podemos decir del mundo de los datos que es un mundo real. Y la operación expresa solamente por relación a lo real su posibilidad" (10). Esta concepción de la actividad como el mundo posible y del dato como el de lo real se corresponde exactamente con las dos últimas de las tres categorías fundamentales a las que dedica su libro "Introducción a la Ontología", a saber, Ser, existencia y realidad (11). La existencia es entonces actividad, y la realidad es el dato pasivo, desprovisto de toda iniciativa propia. Solo que a veces, identificamos la realidad con el ser, en cuyo caso el posible habría que concebirlo como sinónimo de la nada.

Así piensan el materialismo y el empirismo, pero Lavelle está muy lejos de tal concepción. Para él tanto el posible como lo real están inmersos en el seno del ser y en el fondo de la realidad la que está en función del posible en vez de lo contrario. Tanto la doctrina del posible y lo real como la del ser y la nada desempeñan una función clave en la doctrina Lavelliana del tiempo: hasta el punto de que es en ellos donde se basa Lavelle para hacer su

deducción, como vamos a ver enseguida.

Pero no se puede perder la vista el mecanismo propio de esta dialéctica: no se trata, en efecto, de una deducción puramente lógica, sin tener en cuenta los resultados de la experiencia. Lavelle lo presenta, más bien, como un método "puramente psicológico", en el sentido de que pretende "una sistematización de los resultados de la introspección. En cada uno de sus pasos (éste método) nos remite a una experiencia inmediata e interior" (12). Y es precisamente esta confirmación que la experiencia proporciona al descubrimiento de la deducción la que nos asegura de que seguimos en contacto con lo real y no hemos caído en la ilusión de la imaginación (13).

La experiencia en Lavelle es inseparable de la dialéctica como ésta es inseparable del proceso mismo por el que el mundo y las conciencias se constituyen. Pero el tiempo aparece ya desde el principio como condición indispensable de tal proceso constitutivo. En el plano lógico, la distinción del espacio y el tiempo "realiza de una manera formal la oposición de la operación y del dato" que surge como primaria en el plano ontológico (14). En el momento en que se admite la concepción del yo como actividad que se cumple, se ve inmediatamente la necesidad de un tiempo que haga posible tal cumplimiento lo mismo que se ve la necesidad de un espacio en el que se sitúe el mundo de los datos desde el momento en que el dato se impone siempre desde fuera y bajo la forma de la exterioridad. Espacio y tiempo vienen, pues, exigidos por la participación y para que ésta pueda darse. Por eso habla Lavelle tantas



veces de ellos como "los instrumentos de la participación" (15).

Para Lavelle como para Kant, el espacio y el tiempo no son cosas u objetos que se puedan intuir o representar, sino las condiciones necesarias y previas de toda representación (16). Lavelle admite con Kant que el espacio y el tiempo son formas o categorías (17) y que por lo tanto exigen una materia a la que informar y que les dé su contenido. Pero, como veremos, en su momento (18) la deducción Lavelliana de las categorías difiere sensiblemente de la propuesta por Kant. En efecto, el interés de Lavelle está en poner de manifiesto que entre la materia y la forma hay "una correspondencia regulada", mientras que tal correspondencia "permanece en el kantismo como una especie de misterio: pues nadie puede imaginar de qué manera puede responder la multiplicidad sensible a la categoría" (19). Indudablemente está aquí uno de los puntos débiles del kantismo, cuyo descubrimiento no es original de Lavelle, pero que él intenta explicar y subsanar.

Pero si el tiempo es el medio que hace posible el hecho de la participación, el análisis en profundidad de este hecho debe descubrirnos la naturaleza íntima del tiempo y sus propiedades, las cuales, han de ser corroboradas por la experiencia para que se cumplan las exigencias del método. De esta manera pretende Lavelle armonizar constantemente los resultados de una deducción "que viene de arriba" con los datos que nos proporciona la experiencia inmediata y vulgar de nosotros mismos y del mundo que tenemos ante los ojos.

Hablar de una deducción del tiempo sin explicar a continuación el sentido que se pretende darle puede prestarse a confusión y despertar justificadas sospechas. En efecto, "es imposible deducir el tiempo en el sentido de que se dispusiera de un principio primero de donde el tiempo pudiera ser derivado. Porque esta derivación supondría ya el tiempo, es decir, una distinción de anterioridad, al menos lógica, entre este principio y la consecuencia que se intenta sacar de él (20). La deducción del tiempo en este sentido sería imposible y "sólo por un sofisma" se podría esperar conseguirla, pues hablar de un "antes del tiempo" es sencillamente un sin sentido o una contradicción.

El antes y el después solamente adquieren significación en el seno mismo del tiempo, nunca fuera de él. "Sin embargo, continua La velle, la deducción del tiempo sería posible en otro sentido. Por que un principio primero podría ser omnipresente a todos los momentos del tiempo en lugar de precederles; no existiría más que con el tiempo que sería la condición misma de su operación; no se distinguiría del tiempo mismo considerado no ya en la diversidad de sus momentos sino en el acto mismo que lo produce" (21). Tal deducción no sería entonces meramente formal, sino real; porque el principio de que se parte no es meramente hipotético, "sugerido por la experiencia", con vistas a explicar "nuestras experiencias particulares", sino un principio real, esto es, la propia "eficacia del acto que engendra tal efecto y no ya el simple conocimiento del efecto". Por eso, una vez más, se trata de una "deducción creadora" (22).

El principio de que se parte es ni más ni menos que "la operación fundamental por la que se constituye nuestra propia existencia en tanto que forma parte de un todo que la sobrepasa pero en el que participa" (23), es decir, el acto de la participación. Siempre la participación es la última razón explicativa en el sistema Laveliano. Y toda la filosofía de Lavelle se reduce a una teoría de la participación. Bien lo ha reconocido Jean Ecole, al afirmar que para Lavelle "la participación es el tema central de la reflexión metafísica"; y -prosigue este autor-, "puesto que ella está en el fondo de todas las relaciones del yo y del Ser absoluto, resulta que todos los problemas que aborda se resuelven en función del yo que constituye verdaderamente el único centro de referencia al que nos podemos remitir" (24).

Esta es la conclusión a la que se ha llegado en el cap. VII, al colocar la participación como el hecho primitivo y el punto de partida insustituible para cualquier proceso deductivo. No debe extrañar que un hecho de tanta trascendencia, -en realidad la piedra de toque de todo el sistema, en expresión del propio autor- sea descrita con tanta frecuencia en todas sus obras. Podrá decirse, a pesar de todo, que no está clara la explicación que Lavelle nos ofrece de la participación, pero sería una ligereza imperdonable afirmar que elude el tema o que no le ha dedicado la suficiente atención.

La participación no es más que el hecho de la inserción del yo -ser limitado- en el todo del ser que me desborda. Pero en esta especie de simbiosis entre el yo y el ser hay que salvar dos hechos (aparentemente o presuntamente contradictorios: de un lado la au

tonomía o independencia -relativas, al menos-, del yo, necesarias para fundar su propia individualidad, y de otro, su total dependencia del ser, del que recibe la iniciativa misma que constituye su esencia y la actividad que la alimenta y le permite fundar su propia individualidad en el seno del ser absoluto. Esta descripción esquemática corresponde a lo que se podía llamar la participación como tal, es decir, objetivamente tomada como hecho. Pero de tal hecho no hay más que una prueba en la doctrina de Lavelle. Y esta prueba única no es sino la experiencia, "la experiencia fundamental", a que nos referimos en el primer capítulo, y que según vamos constatando, es siempre la última y definitiva garantía de todo el sistema (25).

Y de todos los caracteres que, según hemos visto, posee esta experiencia fundamental, interesa resaltar aquí el de que es constitutiva de su objeto, o, lo que es lo mismo, se identifica con él. El yo nace solamente cuando toma conciencia de sí; es, por lo tanto, su autoconciencia la que lo constituye y le permite surgir como tal. (26). Se comprende entonces la afirmación Lavelliana de que el ser se identifica con la conciencia del ser o que "el conocimiento es coextensivo (de plain-pied) al ser" (27). Y en este supuesto naturalmente no sólo basta la experiencia para justificar el hecho de la participación, sino que la experiencia es la participación misma y se confunde con ella.

Pues bien, en el análisis de esta experiencia se descubre ya la necesidad del tiempo; o como dice Lavelle, la operación, -en que la participación consiste-, "es una experiencia constante, y de

tal índole que hace surgir el tiempo como el medio mismo por el que ella se realiza y sin el cual no podríamos adquirir en el todo una existencia independiente, ni continuar formando parte de él" (28). "No hay que hacer del tiempo, dice en otro contexto (29) un mito que nos devora a nosotros y al ser conjuntamente: (el tiempo) es solamente el medio sin el cual no podríamos darnos el ser a nosotros mismos".

Aquí está, la conclusión a que lleva Levalle sobre el sentido profundo del tiempo: éste tiene por misión permitir ejercerse a la actividad en que el yo consiste para que pueda adquirir a través de él una esencia propia. Y para llegar a ella, emprende un minu-cioso análisis, cargado de originalidad y sugerencias, cuyos principales pasos vamos a seguir a continuación.

Para evitar toda oscuridad o ambigüedad inicial, Lavelle empieza por la descripción del hecho más inmediato y evidente de todos: nuestra situación en el mundo. Es la experiencia de mi presencia en el mundo la que debemos empezar por describir. "Ella reviste en primer lugar una forma sensible que le da un carácter en cierta manera evidente y popular. Es la experiencia misma de la situación de mi cuerpo en el mundo" (30).

En efecto, mi cuerpo está situado en el mundo y forma parte de él porque le es homogéneo, al menos en algún sentido. Mi cuerpo, al igual que los demás que componen el mundo, es extenso, puede cambiar de lugar en el espacio, está hecho de la misma materia y sometido a las mismas leyes de cambio constante. Y sin embargo hay

una propiedad que lo separa radicalmente de todos los demás y que es justamente la que me permite decir que es "mi cuerpo" : es la propiedad que tiene de afectarme. "Así, es la afección, sin duda, la que mejor me separa del mundo (...) Y me da no sólo de mi cuerpo, sino del yo, la conciencia más aguda y más irrefutable" (31). Es precisamente este cuerpo, que es el mío, porque me afecta, el que me permite, al oponerlo a todos los demás que no son él, introducir en el mundo una frontera rigurosa entre los objetos y yo mismo.

De mi cuerpo tengo constantemente la evidencia de la afección que siento y vivo en lo más profundo de mí mismo; pero de lo que hay más allá de esta frontera, de lo que queda fuera de mi cuerpo, no puedo tener más que la representación. Surge así la distinción - entre el sujeto y el objeto. Y "esta distinción se hace en seguida tan natural, se encuentra de tal manera fortalecida no tanto por la reflexión como por la oposición natural que establecemos entre un cuerpo que nos afecta y un mundo que no podemos más que representarnos, que la especulación filosófica no ha hecho más que seguir, en este punto, la inclinación del sentido común (32).

Sin embargo, como muy bien subraya el autor, la distinción entre el sujeto y el objeto "ha introducido malentendidos profundos entre el pensamiento común y el filosófico, y entre los filósofos mismos". El primero de estos malentendidos está en el carácter propio de la objetividad que es precisamente el de ser aprehendida en una experiencia común y que, en derecho, puede ser confirmada por todos, mientras que la afección es una experiencia radicalmen

te individual y sólomente válida para el que la experimenta. Así se explica que haya una tendencia, -que es la del "buen sentido popular y la del empirismo"-, a colocar la existencia del lado del objeto, reduciendo la subjetividad a una pseudo-existencia frágil e insostenible sin la existencia del cuerpo que la soporta y la explica.

Pero en contrapartida, está la teoría que niega la existencia al objeto y la pone solamente en el sujeto, que es el único que "se pone al ejercerse" y que "es indisolublemente iniciativa y conciencia de sí". El objeto no es más que por relación a él y queda "reducido a no ser para él más que un fenómeno o una apariencia"(33). Tal es la postura que adopta el idealismo.

Pero es evidente que ni unos ni otros -empirismo e idealismo-, pueden dar por separado una explicación suficiente de los hechos. No se puede reducir la existencia al objeto y sólo secundariamente al sujeto, como pretenden los empiristas, porque toda explicación del objeto y su posición mismo como objeto tiene que hacerse a partir del sujeto, al cual debe estar, por lo tanto, subordinado. Pero tampoco se puede considerar al objeto, -aunque se lo reduzca a la representación-, como "simple producto de la actividad del sujeto". Cada uno de estos dos términos posee, pues, una entidad propia que no puede ser absorbida en la del otro. La dificultad va a consistir, en elaborar una teoría que los haga compatibles, sobre la base de su heterogeneidad.

El mundo se me revela como representación a través de mi cuerpo; y

mi cuerpo mismo, cuando me lo representa, se me aparece como un objeto entre los demás. La representación que yo tengo de mi cuerpo es la misma que tienen los demás que lo perciben. Pero la manera como me afecta solamente la siento yo y nadie puede sentirla en mi lugar. Es precisamente la afección la que "evocando el poder mismo que tengo de hacerla mía, me revela también este poder de afirmación y de atribución que llamamos justamente el yo" (34).

Y esta misma deducción, nos impide considerar al yo "como sujeto puro, y como bastándose a sí mismo" y nos obliga, por el contrario, a "ligarlo a un cuerpo que le afecta, por el que él es dado a sí mismo y no hace más que participar a una actividad en la que se enraiza y que no cesa de rebasarlo" (35). El análisis de la inserción del cuerpo en el mundo nos ha llevado al descubrimiento del yo que se siente afectado por el cuerpo y para quien el mundo se revela en la representación. El yo, por su parte, se me revela como "iniciativa y conciencia de sí" a la vez. Y a partir de aquí va a establecer Lavelle un sorprendente paralelismo, extraordinariamente sugerente, entre estos dos elementos, a saber, "el poder de afirmación", que es actividad, iniciativa y conciencia de sí, y el cuerpo que le afecta y que se le impone irremediabilmente como pasividad.

El yo es un ser mixto de actividad y pasividad; es, a la vez, iniciativa interior y secreta, y cuerpo que la manifiesta. Y ninguno de los dos aspectos puede ser ignorado. Aquí comienzan los paralelismos, pues lo mismo que el yo, en tanto que cuerpo ocupa un lugar en el mundo de los objetos que se extiende indefinidamente a



mi alrededor, en tanto que actividad se halla inscrito en el seno de una actividad infinita también y que lo rebasa igualmente por todas partes. Nuestro cuerpo forma parte del mundo y no podría ser puesto sin él; la actividad que ejercemos procede de una "eficacia pura" en la que se alimenta y sin la cual sería también inconcebible. El mundo se me aparece como representación, la eficacia pura se me impone como posibilidad. Y "tengo una experiencia de esta posibilidad que me rebasa, lo mismo que tengo la experiencia del espacio que me rodea" (36).

El paralelismo llega aún más lejos: "lo mismo que bajo el nombre de representación, lo que intento alcanzar es, no una imagen subjetiva, sino un objeto que puede imponer a mí mismo y a los demás ciertas determinaciones inseparables de lo real, lo que designo con el nombre de posibilidad, es también una cierta eficacia, que puede ser puesta en obra ya por mí, ya por otros y que no se agota nunca" (37). Cuando se consideran los distintos aspectos que el universo puede presentar a la conciencia, surgen las representaciones particulares, e igualmente, si se analiza la eficacia total en sus relaciones con la actividad que yo ejerzo -o que ejerce otro cualquiera-, aparecen las posibilidades particulares. La posibilidad es a la acción lo que la representación es al objeto. Lo mismo que mi cuerpo es inseparable del mundo, la operación que cumple es inseparable de todo operante.

Pero la palabra paralelismo y las relaciones que se establecen entre estos dos aspectos del yo no deben inducirnos a pensar en una concepción dualista, semejante a la conocida como "dualismo paralelístico", en la que ambos elementos se dan por separado y sin que haya entre ellos ninguna conexión. Lavelle establece una re-

lación íntima entre el mundo de la actividad interior y el mundo de los fenómenos externos a propósito, por ejemplo, del poder que yo tengo de moverme. Y es curioso al respecto que siempre que alude a este poder de realizar un movimiento, propone un ejemplo tan insignificante como es el de "mover el dedo meñique" (38); para dar a entender, sin duda, que la trascendencia de este hecho -él lo llama "milagro"-, no está en la perfección del movimiento, realizado, sino en el poder mismo de realizarlo.

En el movimiento voluntario de mi mano se unen, según Lavelle, la iniciativa interior que yo consiento en ejercer y el fenómeno externo que le responde, y cuya misión será manifestarla y realizarla a la vez. "La experiencia de la inserción del cuerpo en el mundo tiene, pues, como contrapartida una inserción de la actividad del yo en el todo de una actividad, en la que encuentra desde que dispone de ella, la conciencia que tiene de sí misma" (39). Como cuerpo, formo parte de un mundo que me desborda externamente a través de un espacio infinito; como actividad, estoy inmerso en el acto total que me desborda también infinitamente, aunque sea ajeno al espacio. Solo que la primera de ambas relaciones no es más que una imagen de la segunda. Y aquí volvemos a encontrarnos con lo peculiar de la concepción de Lavelle y al mismo tiempo con la oscuridad que tal concepción presenta.

Porque la experiencia de mi situación como cuerpo en el mundo tiene solamente un valor empírico, de hecho, y no es más que el efecto de la otra experiencia más profunda, que -"tiene un valor de derecho y propiamente ontológico"-, de mi inserción como actividad en el todo del acto. En definitiva este acto en el que partiu

cipo es un "acto absoluto, fuera del cual no hay nada". La presencia del mundo externo que comenzaba imponiéndose con una fuerza irrecusable y a través de la cual se ha ido descubriendo esta otra presencia frágil del acto que me alimenta interiormente, ha ido cediendo poco a poco en rigor, hasta quedar totalmente eclipsada por la segunda que se ha robustecido paralelamente.

Esta experiencia que me enraiza en el acto absoluto es la experiencia primitiva y constante, la experiencia fundamental, subyacente a todas las demás. Y se puede decir que la metafísica entera no tiene otra misión que la de profundizarla y describir todas sus derivaciones. (40). La primera de estas derivaciones es precisamente el tiempo; porque sólo mediante él se puede establecer la doble distinción entre la actividad que me es propia y el acto absoluto, de una parte, y entre esta misma actividad y el dato (41) que le es correlativo y se le impone desde fuera, es decir, el mundo de los fenómenos. El yo, para afianzar su individualidad, necesita se  
pararse del acto que lo sustenta y del dato al que se aplica; pero esta separación exige necesariamente la aparición del tiempo. Se comprende entonces la consideración Lavelliana del tiempo como intervalo que me separa del Ser en el que me inscribo y del mundo que se me impone de fuera.

Es en este sentido como ha sido posible una deducción del tiempo a partir del acto de la participación; porque allí donde hay acción, hay siempre "un progreso que no puede realizarse sino por intermedio del tiempo" (42). Podría definirse el tiempo como "la condición sin la cual la existencia de un ser finito resultaría imposible" (43). Abolir el tiempo supondría "privar al individuo

de su vida independiente, del poder de crearse a sí mismo y de evolucionar por su propia actividad; (...) quitarle toda responsabilidad con relación a su propio ser" (44). Esta deducción del tiempo abre en él un aplo horizonte que tiene dos grandes vertientes y que podíamos considerar como positiva una y negativa la otra. Ambas aparecen en las siguientes consideraciones, del autor, un poco al margen de su discurso metafísico "Nada más hermoso que el tiempo, pues en él se dan todas las promesas; en su seno nacen to dos nuestros deseos y todas nuestras esperanzas: el tiempo los realiza. Pero así mismo, nada peor que el tiempo, pues nos separa eternamente del ser total: deja siempre nuestro yo en un estado de inestabilidad y de incumplimiento. Destruye inmediatamente lo que acaba de darnos. Convierte nuestra vida en una muerte incesan temente renovada" (45).

Lo positivo del tiempo estaría, según esto, en el futuro, que es la región de la esperanza y lo negativo en el pasado que lo es de la añoranza y el recuerdo. Pero esta superficial consideración simplifica mucho las cosas, como veremos al ahondar en las fases del tiempo. Conviene considerar con más detalle el doble interva lo que el tiempo introduce, según acabamos de ver, entre el yo y el absoluto de una parte y entre el yo y el mundo de otra (46).

Por lo que al primer aspecto se refiere, ya se ha indicado cómo el todo del acto se presenta a mi actividad como un haz infinito de posibilidades particulares que yo puedo actualizar, y cuya actualización contribuye a enriquecerme y consolidar mi existencia. (47). Pero estas posibilidades son infinitas y por lo tanto nun-

ca llegará a agotarlas. El tiempo, que es el medio de esta actualización, es el que me impide llegar a coincidir con el acto absoluto y hace imposible el que pueda identificarme con él. El tiempo me separa del ser, porque entrar en el tiempo supone emprender una marcha individual y sucesiva; pero no me separa absolutamente de él, porque esta marcha se da toda ella en el interior del ser, sin llegar nunca a igualarlo ciertamente, pero también sin poder nunca evadirse de su presencia.

"Sin embargo, dice Lavelle, el tiempo no expresa solamente el intervalo que separa la parte del todo, o el acto absoluto del acto de participación: expresa, además, el intervalo que separa los términos particulares unos de otros, un cuerpo de otro cuerpo, y mi conciencia misma de lo que le escapa o de lo que ella busca" (48). Con lo cual introduce una nueva dimensión distanciadora del tiempo: La que separa los fenómenos unos de otros. Pero antes hay que resaltar el intervalo que el tiempo introduce entre el yo o la conciencia y el mundo de los fenómenos. Es este el aspecto que podemos llamar psicológico del tiempo, y "el que nos revela su verdadera esencia, al dar una significación a todos los pasos de nuestra vida" (49).

Desde esta perspectiva, el tiempo es el que nos separa de todos los acontecimientos que se cruzan en nuestra vida o que nosotros mismos provocamos, pero que en ambos casos pasan inevitablemente sin que podamos hacer nada por detener su marcha. El tiempo nos impide coincidir con los objetos de la misma manera que nos impide coincidir con el ser. Todo el mundo está en constante renova-

ción y lo que parece más estable y duradero terminará también un día por ser englutido en la corriente incesante del devenir que todo lo arrastra (50).

Todo pasa en derredor nuestro, menos el yo mismo que percibe el tránsito. Pero el yo no queda impasible ante el cambio, sino que se siente afectado por él. No es un mero espectador, sino que es también actor. Por eso el tiempo marca también en el interior del yo el intervalo que separa al yo que fuimos del que hemos llegado a ser actualmente y del que podemos llegar a ser un día.

El intervalo del tiempo puede ser considerado finalmente en el mundo físico de los objetos materiales. Es cierto que los cuerpos egtán separados entre sí por una distancia espacial dentro del mundo. Pero si consideramos que cada uno de estos cuerpos puede ocupar sucesivamente el lugar que ocupan los demás, entonces se ve claro "que la distancia espacial que los separa es solamente el signo de la distancia temporal que es preciso atravesar para ir de uno a otro" (51).

El tiempo aparece, en conclusión, como el intervalo, -múltiple y análogo-, necesario para que se cumpla la participación, es decir, para que el posible se actualice.

En la actualización del posible ve Lavelle precisamente la solución a uno de los más graves problemas metafísicos que es el de la relación entre el ser y la nada; solución que va a ser posible gracias al tiempo tal como lo hemos considerado. "Si el problema fundamental de la existencia, -dice-, es el de la relación entre el

ser y la nada: ¿Porqué hay alguna cosa más bien que nada? ¿Porqué yo mismo, en tanto que ser finito, he sido sacado de la nada y debo volver a ella un día? Se ve, sin duda, que esta relación entre el ser y la nada supone el tiempo y no puede ser puesta y definida más que por él" (52). La univocidad, de que se trata en el capítulo segundo implica, según se ha visto, la exclusión radical de la nada. Y ésta va a ser la solución a que se llegue también a partir del tiempo.

Lavelle observa que poner una cosa como problema es "fingir primero que no es, a fin de verla engendrarse". Pero si trasladamos esta consideración al ser, se ve en seguida la contradicción que entraña el planteamiento mismo de un problema del ser. Plantear tal problema sería fingir que el ser no existe, es decir, situarnos en la nada absoluta y ver porqué entre la posibilidad de la nada y la del ser, ha sido precisamente el ser el que se ha elegido. Pero la posibilidad de elección de la nada es una contradicción porque supone a alguien que la haga, con lo cual la nada quedaría elegida y excluida al mismo tiempo. El tiempo no puede concebirse como un absoluto en cuyo seno los distintos seres surgen de la nada y vuelven a ella de una manera inexplicable y absurda; sino que lo absoluto es el ser y el intervalo que supone el tiempo permanece siempre interior al ser.

El tiempo es un relativo; y la relación en que consiste no se da entre el ser y la nada, sino entre las distintas formas del ser: "No hay paso de la nada al ser ni del ser a la nada, sino solamente de un modo de ser a otro" (53). Ello implica que el futuro existe ya ahora de alguna manera y que el pasado no ha desaparecido

del todo. Y efectivamente Lavelle afirma que hay una existencia del futuro y una existencia del pasado que son tan actuales como la existencia misma del presente, que es la única que estamos acostumbrados a considerar.

Esta concepción, que requiere naturalmente una explicación muy extensa, abre, ya desde ahora, un amplio horizonte sobre el pasado y el futuro, cargado de sugerencias y sorpresas. Al excluir el paso del ser a la nada, hay que admitir que incluso el acontecimiento más insignificante y fugaz, persiste de algún modo en el ser. "No hay ningún ser particular que, después de haberlo sido pueda evadirse del todo del ser al que se adhiere todavía como el pasado al presente" (54). Y por otro lado, todo ser está obligado a "atravesar sucesivamente las tres fases del tiempo, y a convertir en el presente su existencia posible en una existencia cumplida" (55).

Tal concepción ha de tener extraordinarias consecuencias en lo que se refiere al ser mismo del yo, que se verá obligado igualmente a recorrer las tres etapas del tiempo, sin evadirse nunca del ser. Aplazamos el estudio de este proceso de formación del yo que constituye el tema central de nuestro trabajo, -como lo indica su título-, para la tercera parte del mismo, a cuyo esclarecimiento están dedicadas las otras dos partes que le preceden. Pero ya se ve desde ahora que la creación ex nihilo queda descartada en el sistema Lavelliano.

Lavelle sustituirá la teoría de la creación por la teoría de la participación, en la que el tiempo no viene definido por las re-



laciones entre el ser y la nada, sino por otras, -que las sustituyen-, entre el posible y la realidad. El posible, ya lo hemos visto, es una forma de ser, que solemos considerar injustamente merma. Hay incluso una existencia del posible que se opone a la existencia actual y que de ningún modo le es inferior. Esta concepción del posible no deja de plantear serias dificultades (56); porque no puede ser del mismo modo posible el futuro que el pasado, -al que también incluye el autor dentro del posible-, ni hay lugar en ella para el posible objetivo.

El posible para Lavelle es siempre una idea, nunca una cosa o un objeto. Por lo tanto, "un efecto de una fuerza material no se cambia en posible más que por su relación no con otra fuerza que se le une, sino con una libertad que dispone de ella"; lo cual significa, sigue diciendo el autor, "que el posible no pertenece más que al espíritu, de tal suerte que el espíritu mismo se define, sin duda, por el pensamiento del posible o por la possibilitación de todo lo real" (57). Pero si el posible, así definido, pertenece por entero al espíritu, también le pertenecerá el tiempo, que según, el razonamiento anterior, no es más que la relación entre el posible y lo actual, o entre las dos formas del posible -pasada y futura- a través del presente. Esta deducción vendría a justificar "este carácter sacado de la experiencia por el que se pretende definir el tiempo como la forma del sentido interno" (58), y con ello a confirmar lo bien fundado de toda la deducción anterior.

El análisis de la participación ha permitido a Lavelle deducir la

necesidad del tiempo y sus propiedades esenciales. Y la conclusión a que se llega es que "a pesar de que el tiempo haya podido ser de finido como una mezcla de ser y de nada, e incluso como un doble paso de la nada al ser, y del ser a la nada, sin embargo nosotros no hemos descubierto nada en él más que el paso de una forma de existencia a otra"(59). E incluso este paso se realiza de tal manera que antes de entrar en el presente el ser puede ser pensado ya como posible, y después de abandonar el presente puede persistir aún en la conciencia como recuerdo, que es en realidad un "posible espiritual". Es, por lo tanto, en el presente donde conviene centrar ahora la atención.

- (1). Cfr. Cap. VII
- (2). Cfr. Manuel, 94 ss. En la Dialéctique, 67, dice Lavelle precisamente que "la noción de sentido es la clave de la doctrina del tiempo".
- (3). "La estructura de lo real" es el título que Lavelle da a un interesante artículo publicado en "Le Temps" (4 de Diciembre de 1932) en el que trata de comparar las ventajas e inconvenientes de una concepción realista e idealista del mundo.
- (4). Manuel, 93.
- (5). Cfr., por ejemplo la corrección que hace en la 2a. edición de "La dialectique du monde sensible" (pag. 50, en nota) del exceso de intelectualismo que había defendido en la 1ª. edición. Hay que resaltar al respecto que ambas ediciones señalan rigurosamente la primera y la última obras mandadas a la imprenta por el autor.
- (6). En pocos más -30 exactamente- publicaría Lavelle toda su obra.
- (7). Manuel, 110.
- (8). Ib., ib. El término espacio aparece entre paréntesis en el texto original. Ello indica que fué introducido por los editores Gisele Brelet y Gilbert Varet. Lo mismo ocurre con algunas más y varios títulos, debido a que el autor murió cuando aún no había dado a esta obra los últimos retoques. Cfr., la advertencia de M<sup>me</sup>. y M<sup>sselle</sup> Lavelle que figura después del prólogo de G. Brelet.

- (9). Manuel, 95.
- (10). Ib., 96.
- (11). Cfr. supra, cap. III.
- (12). La dialéctique, 15
- (13). Cfr. Du temps, 16.
- (14). Manuel, 110
- (15). De l'acte, 254 et passim.
- (16). De l'âme, 276: "El espacio no es una cosa, sino la condi  
ción de que haya cosas para nosotros".
- (17). Cfr. De l'âme, 296.
- (18). Cfr. cap. XVIII.
- (19). De l'âme, 295.
- (20). Du temps, 9.
- (21). Ib., ib.
- (22). Ib., ib.
- (23). Ib., 10.
- (24). o.c. 244-45.
- (25). El propio autor dice de su filosofía que forma un sistema,  
si bien está abierto y se puede prolongar indefinidamente,  
Manuel, 110.
- (26). Cfr. De l'être, 213.
- (27). La presence, 38. Conviene precisar que el término "conoci  
miento" está empleado aquí en el sentido amplio de pensa-  
miento, que designa tanto el conocimiento estricto, -que  
es siempre de un objeto-, como la conciencia. Esta distin-  
ción, a la que ya se ha aludido aquí, aparecerá más tarde

cuando surja el problema de justificar la metafísica, de cuyos objetos -también en sentido amplio-, dirá La velle que no puede haber conocimiento, pero sí conciencia.

- (28). Du temps, 10.
- (29). De l'être, 250.
- (30). Du temps, 10
- (31). Ib., 11.
- (32). Ib., 1b.
- (33). Ib., 13.
- (34). Ib., 1b.
- (35). Ib., 14. La deducción del cuerpo y del yo se expone con mayor amplitud en la tercera parte. Ahora importa solamente poner de manifiesto el paralelismo entre ambos, del que surgirá la necesidad del tiempo como intervalo que los separa y los une a la vez.
- (36). Du temps, 16.
- (37). Du temps, 16.
- (38). Cfr. De l'être, 9. Du temps, 17.
- (39). Du temps, 17
- (40). Cfr. Du temps, 18.
- (41). Los términos dato, fenómeno y objeto, se usan aquí como sinónimos, en cuanto que todos ellos expresan la realidad que se opone y es correlativa a la actividad del yo. Sin embargo cada uno de ellos acentúa un matiz distinto de esa realidad; así el dato se refiere a ella en cuanto me viene de fuera y no es efecto de mi actividad,

el fenómeno -como el mismo nombre indica-, expresa la apariencia o manifestación de esta realidad a mi conciencia, y finalmente el objeto designa mejor su propiedad de "ser frente a" mí, en cuanto sujeto que se le opone, como lo expresa también su misma etimología.

(42). Las potencias, 17.

(43). Ib., 18.

(44). Ib., ib.

(45). Ib., ib.

(46). Al igual que anteriormente -nota 41-, también aquí se usan indistintamente algunos términos que de suyo no son estrictamente sinónimos, pero que coinciden en designar el mismo carácter, al que nos referimos exclusivamente por ahora. Así se identifica el acto absoluto con la actividad pura, o con la iniciativa ilimitada en oposición al mundo, o el universo o la totalidad del fenómeno, resaltando únicamente la propiedad que tiene el primero de "ser por sí", mientras que el segundo só lo puede "ser para otro".

(47). Sin embargo la existencia en el sentido que se le dio en los caps. III y V, nunca puede considerarse acabada y siempre está en peligro de desvanecerse (flechir) y convertirse en mero objeto para la existencia.

(48). Du temps, 20.

(49). Ib., 21.

(50). Cfr. Du temps, 370.

- (51). Du temps, 21
- (52). Ib., 23. Alude textualmente al planteamiento Heiddege  
riano.
- (53). Ib., 24-25.
- (54). Ib., 26.
- (55). Ib., ib.
- (56). Cfr. J.Ecole, o.c. 245-6.
- (57). Ib., 42. Subrayado del autor.
- (58). Ib., ib.
- (59). Ib., 32.

#### X. - EL PRESENTE Y EL INSTANTE

"El presente, -dice Lavelle-, nos representa casi siempre una de las etapas del tiempo, la que oponemos precisamente al porvenir y al pasado. Pero bien sabemos que este porvenir será una vez presente, que este pasado ha sido una vez presente y que cuando los consideramos en su realidad propia de porvenir y de pasado, no tienen sentido, cierto es, más que para nuestro pensamiento, pero para un pensamiento que es en sí mismo un pensamiento presente" (1). Dos conclusiones parecen desprenderse claramente de este párrafo: en primer lugar la prioridad del presente frente al pasado y al futuro y en segundo término la total subordinación de los dos últimos a una conciencia que los piensa.

El pasado y el futuro tienen de esta manera una existencia doblemente condicionada. Por el lado que podíamos llamar objetivo o en sí, parece que toda su entidad consiste en su relación al presente; rota esta referencia se desvanecería su propio ser de pasado y futuro, respectivamente. O dicho de otro modo, sin el presente no podrían existir ni ser concebidos ninguno de ellos. Podría pensarse, quizás, en un resultado similar suprimiendo el pasado o el futuro, pero, como veremos enseguida, no estaríamos en el mismo caso.

Y por el lado subjetivo, está claro que, si bien el presente puede ser concebido como coexistiendo con la conciencia e independiente-mente de ella, no puede decirse otro tanto del pasado, cuyo ser, -salvo que se pretenda identificarlo con la nada-, es un puro ser de pensamiento bajo la forma de recuerdo, ni del futuro, que, o to



avía no es nada, o es también un pensamiento elaborado con materiales del pasado y proyectado hacia adelante, antes de que se realice en el presente. Lo único que realmente existe es el presente; y desde él, y por relación a él, la conciencia evoca el pasado y se representa el futuro.

Quizá esta importancia que se atribuye al presente pueda parecer artificial y gratuita. Podría ensayarse igualmente una reducción de las tres etapas del tiempo al futuro, -concibiendo por ejemplo, el presente como un futuro que se realiza y el pasado como un futuro ya realizado-, o incluso al pasado, -siendo el futuro un pasado que aun no ha comenzado y el presente un pasado a punto de llegar. Estas fórmulas, -que no son simples juegos de palabras-, las emplea también el autor en algunas ocasiones, pero no destruyen en absoluto la prioridad que se pretende atribuir al presente. Y la razón es obvia, como se aprecia en el texto del encabezamiento: cualquiera que sea la fórmula que se elija, la elección misma hay que hacerla inevitablemente desde el presente.

Lo que resulta de todo punto evidente es que nosotros estamos siempre instalados en el presente. En cualquier momento que intentemos sorprendernos a nosotros mismos, a nuestra propia actividad y existencia, nos encontraremos con un momento que es para nosotros presente. Por eso dice Lavelle del presente que "yo no he salido jamás de él, no saldré de él jamás" (2). Pero esta afirmación no hay que entenderla en el sentido de que si el pasado me afecta es porque alguna vez fue presente y que el futuro debe hacerse presente para poder entrar en relación real conmigo. No es esto lo que se

quiere decir; sino que Lavelle considera siempre presentes el pasado y el futuro en cuanto tales, como si de alguna manera uno y otro, tomados en sí mismos, fueran dos formas, -aunque distintas entre sí y del presente que normalmente se les opone-, de un único presente que lo llenara todo. Esta es precisamente la conclusión a que llega el autor y la que se trata de explicar en el presente capítulo, que entra de lleno en la esencia misma de la concepción Lavelliana del tiempo.

Una vez más hay que acudir al título de su gran obra metafísica -"La dialéctica del eterno presente"-, para caer en la cuenta de que ya en él se anuncia lo que será al final la conclusión fundamental de todo el razonamiento: que "el presente es eterno". Pero si es eterno, el presente no puede pasar con el tiempo: ni llegar a ser, ni abandonar la existencia, sino permanecer en ella siempre. Ahora bien, ¿no hay aquí una contradicción? ¿cómo se puede hablar de un presente eterno si lo propio del presente es precisamente convertirse en pasado y renovarse sin cesar? Hablar de un eterno presente ¿no es acaso sustraerlo al tiempo, en vez de situarlo en su interior como una de sus fases constitutivas?. Sin duda para resolver estas cuestiones, no queda más que una alternativa convincente: la de intentar una definición del presente mismo.

Siempre la delimitación de los términos es el medio más eficaz de plantear correctamente un problema, y muchas veces, -sobre todo en el terreno de la metafísica-, es el único que permite ensayar

alguna solución. Por eso, antes de seguir adelante, conviene precisar el concepto de presente a que vamos a referirnos constantemente, y sin lo cual estaríamos expuestos a toda serie de ambigüedades y confusiones. Así lo entendía el propia Lavelle, cuando propone "distinguir los diferentes sentidos que se puede dar a la palabra presente y a la palabra instante y que introducen siempre la más grande confusión en una doctrina del tiempo" (3).

El mismo autor, después de señalar que la experiencia del presente "precede a la del tiempo y la acompaña siempre", afirma que "la palabra presente puede ser tomada en sentidos muy diferentes", porque "puede abarcar en él al tiempo que es como una circulación de las formas de la presencia que se transforman una en otra, o expresar solamente una de las fases del tiempo que se opone precísamente al pasado y al porvenir" (4). En el primer sentido, el presente, lejos de estar sometido al tiempo, designaría, más bien, el medio en cuyo interior se realiza el fluir del tiempo; se trata de un presente extratemporal, y por consiguiente se le puede llamar también eterno (5). Y, en cuanto se opone al pasado y al futuro, el presente es designado por Lavelle preferentemente con el nombre de instante. El presente y el instante van a marcar los principales centros de referencia en la doctrina Lavelliana del tiempo.

Sin embargo, esta división no puede quedar sin una explicación que la justifique y aclare. En efecto, ¿qué puede significar el que el presente contiene al tiempo o que el tiempo fluye en el interior del presente?; ¿cómo concebir un presente más universal que el tiempo mismo? El análisis que emprende Lavelle sobre el presente no es

sino una aplicación más de su método dialéctico tal como lo hemos descrito más arriba. Y una vez más las conclusiones obtenidas van a encontrar su confirmación. -y en este caso, también su punto de partida-, en la experiencia irrecusable que nos es común a todos.

Parte el autor del hecho de que el presente, -a veces, prefiere emplear el término más abstracto de presencia-, es lo primero que se nos impone (6) y, hablando en rigor, lo único de lo que podemos tener experiencia directa: "estrictamente la palabra percepción no conviene más que a una presencia dada" (7). Pero bien se ve que esta presencia que se nos da en la percepción es siempre relativa y que cesa en el momento mismo en que cesa la percepción. Es más, al desvanecerse la percepción, la presencia que ella nos daba, deja en nosotros una especie de vacío, al convertirse en ausencia, fuera de nuestro alcance. Toda presencia es por lo tanto correlativa de una ausencia. Y en definitiva la conciencia que tenemos del tiempo no es más que la conciencia de que lo que ahora nos es presente, nos ha estado ausente antes y volverá a estarlo alguna vez.

Solo que la ausencia del objeto antes de habernos sido presente no es homogénea con la que deja después que lo ha sido. En el primer caso sentíamos la espera o el deseo de dicho objeto, en el segundo, la añoranza o el recuerdo. Si no fuéramos capaces de este discernimiento entre la presencia y los dos géneros o tiempos de ausencia, tampoco podríamos tener ningún género de vivencia del tiempo. A este respecto, Lavelle invoca en varias ocasiones, el

ejemplo de la percepción en los niños. "Los niños, dice, no viven en el tiempo. No saben distinguir el pasado del porvenir; y hasta ocurre que los confunden: su experiencia es la de una presencia a la que oponen tan sólo la indeterminación de una ausencia que, para ellos, envuelve tanto la indeterminación del pasado como la del porvenir. Adquieren la noción del tiempo poco a poco: bien se ve que es producto de su reflexión" (8). Pero incluso las personas adultas "perdemos la noción del tiempo cada vez que el objeto retiene y capta nuestra atención por la intensidad misma del interés que suscita" (9).

Hay aquí una observación de la que todos tenemos, sin duda, alguna experiencia y que viene a explicar la repulsa que instintivamente sentimos hacia la idea misma de ausencia. Es que "la conciencia no puede vivir sino en un presente continuo. Y puede decirse que, precisamente por la necesidad que tiene de la presencia, nos hace sentir la ausencia como el peor de todos los males. Porque el yo se establece primero en el presente y la ausencia se nos brinda siempre como una negación: la siente como una especie de vacío interior que impide que se realice cualquier posesión afectiva. Por eso sólo podemos definir el pasado como una presencia perdida y el porvenir como una presencia deseada" (10).

Si recordamos que hace un momento se han definido el pasado y el porvenir como dos formas de la ausencia, puede resultar llamativo el que ahora se aluda a ambos como presentes, es decir como dos formas de la presencia. Y sin embargo, como cabía esperar de cual

quier autor que se precie de serio, no hay en ello ninguna contradicción. Nos encontramos aquí ante un caso más de la teoría de los contrarios, expuesta anteriormente a propósito del método. La presencia y la ausencia son dos contrarios y como tales se necesitan y excluyen mutuamente a la vez. Como ocurre siempre en todo par de contrarios (couples de contraires), uno de ellos es positivo y el otro negativo; siendo el primero el que explica al otro: "el segundo es la negación del primero y no al revés, de tal suerte que el primero recibe dos sentidos diferentes, de los que uno contiene los dos términos de la oposición, y el otro es uno de los términos de la oposición, que se define solamente por su relación con el segundo" (11).

Como se ha explicado en el capítulo VII, a propósito de la oposición acto-dato, también en el caso de la presencia-ausencia uno de los términos es en realidad absoluto, y aunque se encuentra relativizado, -en correlación con el otro-, puede subsistir de suyo independientemente de toda correlación. Tal es el caso de la presencia, que, en cuanto tal, es una idea primitiva, mientras que la ausencia viene definida siempre como su negación. "Pero ambas expresan una relación que no tiene sentido más que en una presencia total que ellas dividen, de tal manera que toda ausencia no es solamente la negación de una presencia particular, sino que ella misma no es más que otra presencia particular que, en la presencia total, es excluida por la primera y, por así decirlo, la desborda" (12).

La ausencia es siempre relativa, porque es siempre ausencia de una

presencia anterior. Por eso carece de sentido hablar de una ausencia absoluta, pues se confundiría con la nada absoluta, que, según vimos, ha quedado en Lavelle totalmente descartada. Pero la ausencia no solamente exige una presencia, de la que se constituye en negación, sino que, según el texto anterior es ella misma una forma distinta de presencia. Quiere ello decir que en realidad no hay más que diferentes formas de la presencia y que lo que del objeto queda en mi conciencia, una vez que su presencia sensible deja de imponérseme, no es meramente el vacío de su ausencia, sino una presencia más sutil por la que su presencia sensible puede ser de nuevo evocada.

Efectivamente, según el autor, se puede definir la presencia como "presencia sensible" y la ausencia como "presencia pensada" o pensamiento de la anterior: "cuando oponemos la presencia a la ausencia, lo que entendemos por la presencia es una presencia sensible, que, por consiguiente, puede afectar a un cuerpo, y sobre la que mi cuerpo a su vez es capaz de actuar" (13). Se trata, por lo tanto, de la presencia de los objetos externos a los sentidos del cuerpo.

En el momento en que el objeto deja de estar al alcance de la vista o de cualquiera de los demás sentidos, de manera que no puedo percibirlo por ninguno de ellos, "ni opone ningún obstáculo a mis movimientos, ninguna materia a mi actividad corporal, entonces empiezo a decir que está ausente" (14). Pero esta ausencia, como se ve, no puede ser total; de lo contrario el objeto "sería para mí

como si no existiera"; yo no podría tener relación alguna sobre él. Lo que ha ocurrido es que su presencia sensible se ha transformado para mí en una presencia imaginada o pensada (15).

Cuando se trata del mundo de los objetos está claro, por consiguiente, que tanto la presencia como la ausencia son siempre relativas, -y correlativas-, y que se pueden considerar ambas como diferentes formas de la presencia. Pero hay otra experiencia de la presencia, distinta de la presencia del objeto y que funda la anterior correlación: es la experiencia del yo a sí mismo en el interior del ser. En otras palabras, es una vez más la experiencia fundamental, a la que hay que acudir siempre en toda deducción. La experiencia primitiva y constante, que es la fuente de donde fluye toda la concepción Lavelliana es precisamente la de mi presencia al ser o la de la presencia del ser en mí, que se confunden e implican mutuamente. "El ser debe ser definido por la presencia absoluta", dice el autor (16). Y la razón es que, de otro modo, se introduciría al Ser mismo en el curso del tiempo y sería el tiempo el que se convertiría en absoluto.

Pero ya hemos visto, -y seguiremos insistiendo en ello-, que para Lavelle el Ser no es interior al tiempo, sino que es el tiempo el que es interior al Ser (17). En cuanto a las reservas que la expresión de presencia absoluta puede suscitar, las replica así el autor: "Se alegará quizá que toda presencia es mutua y que supone, por consiguiente, una distinción entre dos formas de la existencia ya dadas que ella une después mediante una relación. Que se



intente, sin embargo, concebir cada una de estas formas de la existencia por separado y anteriormente a la idea de una presencia absoluta; sería imposible conseguirlo. La presencia absoluta consiste precisamente en el fundamento universal de todas estas existencias separadas que llegarán a ser en ella presencias mutuas, actuales y posibles" (18).

Esta presencia absoluta, que es el Ser mismo, y en la que nos situamos mediante la experiencia metafísica que "todos hemos sentido alguna vez" (19), es la que nos permite interpretar la correlación de la presencia y ausencia limitadas que se da en su interior. Es también la que nos permite descubrir la relatividad del tiempo y su sentido de instrumento que permite la formación y perfeccionamiento del yo. Porque si el yo está enraizado en el Ser, y el Ser es la Presencia absoluta, se ve bien que el yo mismo es esencialmente extratemporal y no está sometido al constante cambio que es la ley del tiempo.

Se comprende, entonces, la afirmación Lavelliana de que "el orden del tiempo es incapaz de hacernos salir de la presencia total" (20) porque es en ella donde se lleva a cabo la constante sucesión de las fases en que consiste el tiempo. El acto de participación, dice el autor, es "el vehículo de la presencia: porque no puede estar ausente ni de sí mismo ni del ser del que participa; de igual manera, aunque no tenga nunca el mismo contenido, no puede permitirnos pensar nada, ni siquiera lo ausente, de otra manera que dándole una forma particular de la presencia" (21).

Al situarnos en la presencia absoluta del ser, rebasamos, por lo tanto la frontera del tiempo y ello ha permitido a Lavelle el descubrimiento de un horizonte lleno de alicientes para el pensamiento y la vida, que es el que ha intentado describirnos en su obra. Pero a nadie se le oculta -y menos al propio autor-, las dificultades que tiene que encontrar una doctrina que sin renunciar a la coherencia interna del razonamiento intenta situarse al otro lado del tiempo. El entendimiento encuentra aquí una vez más las dificultades propias de todos los problemas de la metafísica. Porque, trasladando al tiempo lo que se ha dicho del ser, resulta que plantearse el problema del tiempo es abolirlo, suponer que no existe, con el fin de verlo nacer. Pero, obligados como estamos a plantear todos los problemas desde el interior del tiempo, no deja de ser paradójico el que se pretenda asistir a su propio surgimiento.

Con todo, no se puede perder de vista la distinción que hemos establecido entre la conciencia y el conocimiento, que Lavelle toma sin duda de Kant, y sin la cual no se podría dar ni el primer paso en el terreno metafísico: de la presencia mutua entre el yo y el Ser tenemos conciencia, pero nunca conocimiento. Esta falta de conocimiento no se debe propiamente a la limitación del yo, sino que supondría una contradicción en sí misma. Si tanto el yo como el Ser son actividad e interioridad en sí, serán igualmente, por definición, lo que nunca puede ser conocido por nadie. Porque el conocimiento es siempre de un objeto: conocer es objetivar, y tanto el yo como el Ser son lo no-objeto, por esencia, lo que jamás puede ser fenómeno para otro. Decir, por lo tanto, de la presen-

del yo "que escapa en mí al conocimiento es decir que no puede hacer de ella un objeto: pero esto no equivale a decir que escapa también a mi conciencia, de la que es, por el contrario, el centro" (22).

El conocimiento, al estar intrínsecamente constituido -o informado en sentido Kantiano, que Lavelle admite-, por el tiempo no puede tener ningún valor fuera del mundo temporal. El conocimiento, como demostró Kant de una vez para siempre, puede crear la ciencia, pero ninguna ciencia puede evadirse de las coordenadas que forman el espacio y el tiempo (23). Pero si el conocimiento no puede de ningún modo situarse fuera del tiempo, no ocurre lo mismo con la conciencia. Porque "la conciencia del acto que se cumple sobrepasa el tiempo, no porque se evada en un mundo misterioso, donde el tiempo no tendría ya sitio, sino porque se ejerce en un presente del que no puede salir. Este presente no es un presente puntual puesto que, al contrario, se realiza por una superposición incesante entre el pensamiento de lo que acaba de ser y el de lo que va a ser. Es esta exacta superposición la que constituye la conciencia misma del acto al cumplirse" (24).

La presencia absoluta, que es la presencia del ser, me es dada en la conciencia, que es además, constitutiva de mi propio yo como analizaremos en la tercera parte del trabajo. De lo cual se deduce que el yo no es interior al tiempo ni está sometido a sus leyes, como lo están los fenómenos y objetos externos. Pero esto no quiere decir que el tiempo le sea ajeno. En realidad del yo no se puede decir "ni que está fuera del tiempo, ni que está en el tiempo:

es el acto mismo que crea el tiempo; no es, por consiguiente, una sucesión de momentos del tiempo, sino el lazo mismo que los une" (25).

Hemos llegado a una expresión que requiere una explicación amplia para poder entenderla en su justo sentido: la de que el yo es el creador del tiempo. Comprender el alcance que da Lavelle a esta frase equivale a hacerse cargo de toda su concepción del tiempo e incluso de toda su concepción metafísica puesto que ambas son inseparables. Pero antes de entrar en esta explicación conviene seguir aclarando el pensamiento del autor sobre el segundo sentido que, según veíamos puede tener también la palabra presente: lo que es actualmente, en cuanto opuesto a lo que ya ha sido y a lo que va a ser. El análisis de la presencia y la ausencia nos ha llevado a la conclusión de que se da una presencia absoluta, sin contrario, que es la que funda esta presencia relativa que se puede oponer a la ausencia en su doble sentido de pasado y futuro. Para este presente momentáneo que no es más que un límite evanescente entre el pasado y el futuro y que se nos escapa de las manos en cuanto intentamos fijar en él nuestra mirada y retenerlo algún tiempo, reserva Lavelle el nombre de instante (26). y en consecuencia con su doctrina del presente, la consideración del instante va a tener también bastantes novedades que ofrecer a nuestra consideración.

Para empezar, Lavelle nos propone dos concepciones del instante que tienen un sentido completamente distinto; según una, el instante no sería más que un "elemento indivisible" del tiempo y, según la otra, sería su "principio generador" (27). Pero la primera es

inadmisible porque "no se puede considerar el instante como un elemento constitutivo del tiempo más que por comparación con el punto considerado como elemento constitutivo del espacio" (28). Pero esta concepción ha llevado siempre a los filósofos a un callejón sin salida como lo demuestra la historia de la filosofía desde las famosas aporías de Zenón hasta los argumentos que hicieron dar a Kant una interpretación totalmente distinta del espacio y el tiempo. Las dificultades que nos impiden hacer del espacio una suma de puntos son las mismas que prohíben también reducir el tiempo a una suma de instantes; "porque no se puede constituir el espacio y el tiempo con puntos y con instantes más que a condición de dejar subsistir entre ellos un intervalo, es decir, el espacio y el tiempo entero".

En contra de la experiencia común, el tiempo no consiste en una suma de instantes que se suceden unos a otros según un ritmo dado; la reflexión descubre enseguida las contradicciones que se esconden en una tal concepción. Supondría, en primer lugar "tratar el tiempo como un objeto", cuando ya sabemos que "nunca puede ser representado" como objeto (30); además, sí, como se admite únicamente después de Kant, "lo propio de los objetos es expresar una cierta relación del ser en tanto que dado con las condiciones y los límites de nuestra aprehensión" (31), el perfeccionamiento de nuestras facultades (32), haría cambiar indefinidamente nuestra concepción del tiempo, como ocurre, por ejemplo, con nuestra concepción de la materia. Sin embargo, nada de esto altera la "naturaleza propia del instante, que es siempre un límite entre el an-

tes y el después y que no es aquello que tiene el contenido más pequeño posible, sino lo que no tiene contenido porque es el puro punto de transición entre lo que aun no es y lo que ya no es más" (33).

Rechazada, pues, la concepción del instante como una especie de "átomo" del tiempo, queda la segunda alternativa; la de considerarlo como principio que lo engendra. Efectivamente, el instante es para Lavelle "una transición, un simple punto de paso entre lo que referimos al pasado y lo que referimos al porvenir". El instante no es nada objetivo sino que "es introducido por un acto del espíritu que hace en el devenir un corte sin contenido y que reparte a un lado y al otro los distintos aspectos del devenir" (34). El instante es un lugar de paso que no pasa, a su vez; todo pasa en él, pero él permanece siempre el mismo. Es "un centro de perspectiva sobre el tiempo, como el punto es un centro de perspectiva sobre el espacio", pero con una salvedad que, sin duda, es fundamental: porque en el espacio se pueden considerar una pluralidad de puntos "simultáneos", mientras que el instante "tiene siempre una existencia única".

Aquí está uno de los aspectos que más interesa destacar en la concepción de Lavelle: el tiempo no consiste en una sucesión de instantes, -aunque ésta sea la noción más comunmente extendida-, sencillamente porque no existe una pluralidad de instantes, (ni simultáneos, -sería contradictorio-, ni sucesivos, por las razones que siguen). El instante es uno y único. En él comienzan y acaban

todas las cosas, pero él no comienza ni acaba nunca. Como se ha dicho del "presente total", tampoco el instante está previamente en el tiempo; lo cual explica el que carezca de todo contenido. "Es preciso que sea extraño (étranger) al tiempo para que ligue entre sí los momentos del tiempo" (35).

Pero no se puede entender todo esto, si no es desde la última y definitiva caracterización que el autor atribuye al instante: la de ser "el punto de coincidencia (rencontre) del tiempo y de la eternidad" (36). Se pueden considerar, a pesar de su simplicidad, dos caras en el instante; una hacia la eternidad y otra hacia el tiempo. Desde la perspectiva de la eternidad el instante es uno y único y se constituye en criterio absoluto de la existencia; ninguna forma de ser merece tal nombre, si no es por referencia al instante, y, según sea esta referencia, las distintas formas de ser se situarán del lado del porvenir -presente del posible aún no actualizado-, o del lado del pasado, -posible ya cumplido pero que puede seguir siendo evocado desde el presente. Si se mira el instante desde la perspectiva del tiempo, su unicidad no es aparentemente tan clara; porque se pueden distinguir tantos instantes como puntos tiene el devenir. Y la serie de puntos del devenir es inagotable. Pero "decir del instante que no es nunca el mismo, sería como decir de un malecón que no es el mismo porque no deja fluir nunca la misma agua" (37).

En realidad, según el autor, experimentamos serias dificultades para concebir tanto el futuro como el pasado a la manera de un

círculo de instantes ordenados rigurosamente de menor a mayor distancia del presente-instante. Más bien había que hablar de una simultaneidad en sí del posible, que sólo se rompe por relación a la conciencia; porque nuestra conciencia, "que es indivisiblemente entendimiento y voluntad" (38) no puede ni considerar ni actualizar en el instante toda la posibilidad, y está obligada a hacerlo escalonadamente, "según un orden sucesivo". Y de igual manera nos vemos obligados a evocar escalonada y sucesivamente la simultaneidad en sí del pasado "según la necesidad o el interés del momento".

La concepción del tiempo que nos ofrece Lavelle es la de la conversión incesante del futuro en pasado a través del presente-instante. Pero el instante no pasa, las únicas que pasan son las formas del ser que lo atraviesan incesantemente y que partiendo de un futuro en el que existen como posibilidades (39), se actualizan en el instante para caer en el pasado como formas del ser cumplidas o realizadas. Pero ni el futuro ni el pasado se identifican con la nada; ambos existen en el presente en el interior del Ser, que es "la presencia total". Esta presencia total o absoluta del ser abarca no sólo la presencia actual, -o presencia del instante-, sino también la presencia posible. Y en este concepto de posible se incluyen tanto el pasado como el futuro, aunque en otros aspectos se opongan y hasta se excluyan mutuamente. Porque el futuro es el posible que aún no se ha realizado, mientras que el pasado es también un posible, pero que ya se ha "encarnado" al atravesar el instante. Nuestra relación con una y otra de estas posi



bilidades es radicalmente distinta, porque mientras el futuro es tá aun fuera de mi alcance, el pasado es el posible que yo me he incorporado y del que puedo disponer en lo sucesivo.

La concepción Lavelliana del tiempo como la caída constante del futuro en pasado viene a invertir también el sentido que comunmente se suele atribuir al tiempo. En el orden del tiempo no ocupa el primer lugar el pasado más remoto y después, acercándose progresivamente hasta nosotros, el presente, para colocar, en último término al futuro, tanto más atrás en la escala cuanto más lejano nos lo imaginemos. Como explicaremos muy pronto, lo primero que se da en el orden temporal, es el futuro, que a su vez se actualiza en el presente-instantáneo para terminar en pasado. Pero dos cosas tienen que quedar claras, principalmente: la primacía del instante, por referencia al cual se constituyen tanto el futuro como el pasado, y la presencia simultánea de las tres fases del tiempo en el interior de lo que el autor llama "la presencia total" del Ser.

Queda por determinar cual es la forma de ser del futuro y del pasado en cuanto tales; pero de lo que no cabe duda, según Lavelle, es que se trata en ambos casos de una forma de ser presente. Así se explica sus afirmaciones de que "el presente es el carácter fundamental del ser" y que "imaginamos el tiempo para explicar la aparición de un ser finito que accede al presente y que se retira de él, mientras que sería contradictorio para el ser sin condición el escapar a la eterna presencia. (40). Esta consideración del ti

po como interior al ser y como siendo únicamente la relación entre las distintas formas del ser, y nunca un puente tendido entre el ser y la nada, tiene consecuencias incalculables tanto para la concepción filosófica teórica, como para la vida práctica, que normalmente suele derivar de ella. Sin duda esta concepción está a la base de lo que puede llamarse "el optimismo Lavelliano", y a la base también de las críticas, -desprovistas de todo afán polémico (41)-, que hace el autor al existencialismo de Sartre y, en general, a todas las formas de pesimismo filosófico. "No hay que hacer del tiempo -dice- un mito que nos devora a nosotros y al ser conjuntamente: sino que él es solamente el medio sin el que no podríamos darnos el ser a nosotros mismos. Sin él no seríamos más que una cosa entre las demás cosas: e incluso se comprende mal cómo podrían distinguirse las cosas mismas, unas de otras" (42).

El instante no debe ser considerado como un punto móvil que se desliza y que arrastra en su desplazamiento al todo del ser. El instante es un punto fijo, anclado en la eternidad que es la omnipresencia del ser a sí mismo. No hay sucesión de instante, sino de acontecimientos, que atraviesan sucesivamente el único instante verdadero. Por eso "se puede decir que lo propio del instante será no el ser un elemento del tiempo, sino el ser generador del tiempo, en la medida al menos en que es el lugar de conjugación y transición entre las diferentes formas de la presencia" (43). En el análisis de estas formas de la presencia está precisamente el criterio que separa el materialismo del idealismo, -que con más propiedad debería llamarse espiritualismo-. Es quizá a través del tema del tiem

po, como se penetra con más precisión y rapidez en el concepto La  
velliiano de espiritualismo (44).

Porque en seguida se ve la imposibilidad manifiesta de defender tal teoría del tiempo desde una perspectiva materialista. (45). Ha  
bría que admitir, entonces "que el presente subsiste en sí, con los caracteres que le daba la sensación, cuando dejamos de sentir lo como presente, o que preexiste en sí, con los caracteres que ella le va a conferir, cuando todavía no es más que futuro para nosotros" (46). La patente contradicción que tales conclusiones conllevan, obliga al autor a presentar las cosas de muy distinta manera. Tanto la presencia del pasado como la del futuro no pueden ser más que presencias ideales, es decir, de pensamiento. Y no puede haber otra presencia de uno y otro que no se en una conciencia que los piense. De ningún modo se puede hablar de ambos casos de la subsistencia objetiva de una sensación conservada o anticipada". La sensación es del objeto y se da siempre en el instante; del pasado sólo hay el recuerdo, y del futuro el deseo.

Y se podría decir que "un acontecimiento no realiza su esencia más que si reviste estos distintos aspectos sucesivamente y los convierte uno en otro según un orden propiamente irreversible" (47). El futuro, el presente-instante y el pasado son los tres aspectos, que, por este orden, revisten para nosotros todas las formas del ser; aunque, de suyo, todas ellas pertenecen igualmente al presente. Pero si la oposición del presente-instantáneo al pasado y al futuro puede reducirse a la oposición de la presencia y la ausencia (bien que distinguiendo dos formas irreductibles de la ausen

cia), esta última oposición puede, a su vez, reducirse a la sensación y la imagen (48). En este caso hay que distinguir, a su vez, dos tipos de imagen: la que corresponde al futuro que sería una imagen indeterminada, "inacabada y fluctuante", en señal de "nuestra ignorancia sobre lo que vamos a hacer" -lo que posibilita nuestra libertad-, y la que se refiere al pasado que es una imagen de terminada, "única y irreformable", lo que expresa "nuestra exclavitud con respecto a lo que hemos hecho". Como se verá en su momento, el futuro es para Lavelle, el reino de la libertad, como el pasado lo es de la necesidad.

Y "puesto que ni la sensación ni, ninguna de las dos imágenes subsisten fuera del presente es la relación intemporal que nosotros establecemos entre ellas, la que hace aparecer la idea de tiempo y determina su curso". (49). La consecuencia inmediata de tal apreciación es la de que, contrariamente a lo que se piensa, es el tiempo el que supone al presente, y no al revés. Es el presente el que vivimos y del que tenemos experiencia y no el tiempo, que no puede ser más que pensado. En el presente se dan a la vez, la sensación, la imagen y el paso de una a otra. Y cuando la sensación ha desaparecido no se puede decir que se ha retirado a la vez "del ser y del presente", sino que, sin salir del presente, ha pasado de una forma de ser a otra.

El presente, lejos de ser un elemento del tiempo, se constituye en su "fundamento y soporte", porque es el tiempo mismo el que nace "de la distinción y de la relación que se establece entre las formas diferentes de la presencia, y más precisamente de la conversión de una presencia sensible en una presencia espiritual (50). El paralelismo

mo entre la presencia sensible y la presencia espiritual de que habla aquí el autor, sugiere la identificación de la imagen con la presencia espiritual. Y así es, en efecto. Mientras que la sensación me viene ineludiblemente impuesta de fuera por los objetos y a través del cuerpo, la imagen que de ella persiste en mi conciencia no es más que un acto, cuya disposición estará en mi poder en adelante, y que, como todo acto, es de naturaleza espiritual.

El instante es el lugar de la existencia del mundo material: "el universo material no puede ser más que instantáneo" (51). Y como quiera que, según Lavelle, el concepto de universo material viene a coincidir con el de "lo dado", es decir, el objeto o el fenómeno, resulta igualmente, que "el fenómeno, el objeto o el estado no tiene existencia en el instante, donde solamente aparecen (solamente) para volver a desaparecer". (52). De ahí que si no se admite otra existencia que la que se da en el presente instantáneo, es decir, si se concibe toda existencia como dada, hay que concluir necesariamente que toda existencia es material, y que solo la materia existe. Es el caso del materialismo y el empirismo. (53).

Pero entonces no queda más remedio que concebir el tiempo "como el peor de los males", según veíamos anteriormente, puesto que nos arrebatara todas las cosas en el momento mismo en que parecían concedérsenos. "El tiempo, por su fugitividad misma, nos impide poseer nada, es siempre evanescente. No hay en él de real más que el instante que convierte en irreal todo lo que lo atraviesa" (54). Pero real aquí significa "la realidad" de que se habló en el capítulo tercero, como ~~opuesta~~ al ser y a la existencia; es decir, la realidad del mundo material que se me impone desde fuera. Esta realidad

del mundo existe solamente "en el instante, no tiene ninguna realidad permanente, y no es más que una delgada superficie siempre variable que nuestra actividad, que permanece ligada a ella por el dato, encuentra siempre ante sí, pero que desvorda siempre, tanto hacia adelante como hacia atrás, según una dimensión temporal sin la que nuestra vida participada no podría ser nuestra obra" (55).

Contra toda apariencia y contra nuestra opinión espontánea de las cosas, "el mundo material muere y renace en cada instante, y no es para nosotros más que una apariencia desprovista de profundidad" (56). Por el contrario el yo, que, como sabemos no es más que un acto que se realiza mediante la participación en el Acto Absoluto, que le es onnipresente, no se da sólo en el instante, sino que está enraizado en ese presente extratemporal y aún eterno, "del que se puede decir que no hemos salido nunca ni saldremos jamás", solo - que esta presencia del acto así mismo y al acto absoluto, no puede ser nunca objeto para otro. Según se ponga la existencia del lado del objeto o del lado del acto para el que es objeto, tendremos la verdad del materialismo y del idealismo. Y si bien, ninguna de estas dos doctrinas es admisible por separado, tampoco puede ser totalmente desechada.

Por eso "la noción de instante esclarece toda la teoría de la participación. Porque no hay instante más que por el encuentro del sujeto y del objeto: es por la presencia mutua del uno al otro como se forma el instante" (57). Pero ya hemos señalado hasta qué punto sujeto y objeto son inconcebibles uno sin el otro. Presente e instante señalan, por lo tanto, el lugar de la existencia que corresponde al acto y al dato, al yo y al mundo, o al espíritu y

la materia. "Se comprende entonces que se pueda hacer del instante el lugar de encuentro del espíritu y de la materia" (58) ; y este encuentro es el medio necesario para que el espíritu se encarne, o el yo se realice, como se verá mejor en la tercera parte.

Pero a la vez, "el instante realiza nuestra independencia respecto al mundo material" (59), porque, como acabamos de ver, en el instante el mundo está pasando constantemente; y es este continuo desvanecerse y resurgir del mundo lo que le impide identificarse con la conciencia: "la conciencia permanece y el objeto pasa: lo cual libera la conciencia de la esclavitud del objeto" (60). Pero la consecuencia más importante de esta doctrina del presente para la teoría de la participación es la de que "lo propio de todo acto (incluso de este acto de participación que soy yo mismo) es ejercerse siempre en el presente. Es un durante que no conoce antes ni después" (61). El antes y el después no tienen sentido más que por relación a este acto limitado y son los instrumentos que le permiten ejercerse y constituir así su propia esencia, como veremos más detenidamente. Es lo que el autor expresa diciendo que el tiempo es el medio que nos permite adquirir una esencia espiritual y nos brinda la ocasión de ejercer nuestra "facultad de espiritualizarlo todo" (62).

Resumiendo brevemente las ideas más importantes a que llega Lavell en su concepción del presente, hay que distinguir en él dos sentidos claramente distintos: se puede considerar por un lado al presente como una de las fases del tiempo, opuesta al pasado y al futuro y en la que se da la conversión de uno en otro; y se puede

considerar también de otra parte, como un presente más vasto que contiene en su interior al tiempo -en vez de ser contenido por él-, como la relación de las distintas formas que él es capaz de adoptar. Parece, pues, tan pronto que es el tiempo el que contiene al presente como que es el presente el que contiene al tiempo. En el primer caso Lavelle prefiere emplear el término del instante, reservando para el segundo el de presente propiamente tal.

El análisis de ambos sentidos nos ha llevado a establecer paralelamente fecundas conexiones entre la presencia y la ausencia (con el resultado de que la ausencia no es más que una presencia distinta de la que se le opone), la sensación y la imagen (63), el dato y el acto y la materia y el espíritu.

De igual modo se puede concebir el instante como el punto en que el posible se actualiza o el yo adquiere su esencia. El tiempo queda entonces definido como la relación que se da en el presente del Ser-Acto, -que es un presente eterno o la eternidad misma-, entre lo que el autor llama las tres formas de la presencia, -instantánea, futura y pasada. Se indica de esta manera que el tiempo no es un puente tendido entre el ser y la nada, sino que no puede sacarnos nunca del presente total del ser.

Por otra parte, hemos concluido que ni el presente ni el instante pertenecen propiamente al tiempo; el primero "es, por así decirlo, el medio en que se desplaza (el tiempo) y el otro es el acto que lo desplaza" (64). Los fenómenos -es decir, el mundo material-, aparecen y desaparecen constantemente en el instante evanescente,



mientras que el Acto permanece en el presente eterno; entre ambos oscila la existencia del yo, que en cuanto acto participa en la omnipresencia del Ser, pero por ser compuesto también del dato, no puede ser ajeno por completo al renacer constante del mundo en el instante.

Es gracias a este dato que él mismo suscita, como se actualiza la posibilidad en que el yo consiste inicialmente hasta labrar una entidad propia en el seno del Ser total. Aunque se vaya en contra de la concepción espontánea, hay que afirmar que el sentido del tiempo va principalmente del futuro al pasado (65): lo primero no es el pasado, al que suceden luego el presente y el futuro, sino que podemos decir que al principio de nuestra existencia, no hay para nosotros más que futuro que sucesivamente se va actualizando y convirtiéndose en pasado.

Pero estas consideraciones sobre el presente dejan muchos puntos oscuros y suscitan una serie de preguntas que solamente pueden ser debidamente atendidas tematizando, a su vez, directamente las otras dos fases del tiempo, que han sido muy superficialmente consideradas como otras tantas formas relativas de la ausencia o presencias heterogéneas en el interior de la Presencia Total. De ello vamos a ocuparnos a continuación.

- (1). Du temps, 221.
- (2). Du temps, 164.
- (3). Du temps, 221.
- (4). Ib., 163.
- (5). El concepto Lavelliano de eternidad no excluye el tiempo.  
Incluso llegará a hablar el autor de tiempo que es contem-  
poráneo de la eternidad, como veremos más adelante.
- (6). Cfr. Du temps, 223: "La experiencia de la presencia es una  
experiencia primitiva".
- (7). Du temps, 181.
- (8). Las potencias, 21. Cfr. De l'intimité, 142. Du temps, 165.
- (9). La presence, 21.
- (10). Ib., ib.
- (11). Du temps, 222-23.
- (12). Ib., 170.
- (13). Ib., 171.
- (14). Ib., ib.
- (15). No se tematiza por el momento la distinta naturaleza de  
la imagen y la idea, sino que se toman ambas como produc-  
to del pensamiento, frente a la sensación.
- (16). La presence, 51.
- (17). La tesis Lavelliana que se pretende aclarar en esta segun-  
da parte del trabajo podría resumirse en que "el tiempo  
es solamente la condición sin la que el ser finito no po-  
dría adquirir su independencia, fijar sus límites y lle-  
gar a ser él mismo el artífice de su propia naturaleza".  
La presence, 51.

- (18). La presence, 52. Más adelante (pág. 54), explica que "poner la presencia absoluta (del Ser) es sostener que los actos vivientes por los que todas estas relaciones son creadas, deben exigirle (al Ser), por una parte, el principio de su eficacia y de su correspondencia, de otra parte la condición que los hace posibles y que exige que no queden siempre en el estado de simples posibles". Otra justificación de la expresión "presencia absoluta", en De l'etre, 256. ss.
- (19). En efecto, Lavelle dice, a veces, que la experiencia de la participación es constante y en otras ocasiones dice que "al menos la tenemos en algunos momentos, -los más lúcidos- de nuestra vida". Lo mismo ocurre en cuanto a su universalidad, mantenida expresamente en muchos textos y no tan clara en otros (cuando habla, por ejemplo, de "los que han terido esta experiencia", dejando entender que no son todos los hombres). Cfr. cap. I.
- (20). Du temps, 227.
- (21). Ib., ib.
- (22). De l'âme, 197.
- (23). Du temps, 28.
- (24). De l'acte, 22.
- (25). Du temps, 161. Subrayado del autor.
- (26). Cfr. La presence, 174: "A esta forma transitoria del presente es preferible darle el nombre de instante".
- (27). Ib., 239.
- (28). Ib., ib.

- (29). Ib., ib. Cfr. Science, 202: "El tiempo no puede ser una secuencia continua de instantes, porque el instante conlleva el intervalo, que es su contrario, pero del que no puede prescindir, puesto que es el intervalo el que, separando los instantes, los hace ser".
- (30). De l'ame, 278.
- (31). Du temps, 244.
- (32). Como ocurre, V.C., con el microscopio que perfecciona nuestra capacidad de ver, o con la formación cultural de una persona que aumenta su capacidad desensibilidad para otros objetos más espirituales, como el arte.
- (33). Du temps, 244.
- (34). Ib., 245.
- (35). Ib., ib.
- (36). Ib., ib. En "La presence", 17., define el instante igualmente como: "la encrucijada del tiempo y de la eternidad".
- (37). Du temps, 246.
- (38). Cfr. De l'acte, 438.
- (39). Pero ya se ha visto -cap. V-, cómo el posible es ser con el mismo título que lo real.
- (40). De l'être, 250.
- (41). Cfr. De l'être, 28.
- (42). Ib., 250.
- (43). Du temps, 243.
- (44). Como se sabe, Lavelle fundó y dirigió, con su amigo Le Senne, una importante colección de libros bajo el título genérico de "Filosofía del Espíritu".

- (45). "Esta doctrina no sería chocante más que si se le diera un sentido groseramente material" De l'être, 253.
- (46). De l'être, 253.
- (47). Ib., 254.
- (48). Se toma el término imagen en el sentido más general: cualquier contenido de conciencia que no provenga de la presencia directa del objeto.
- (49). De l'être, 255.
- (50). Ib., 256.
- (51). Du temps, 248.
- (52). Ib., 246.
- (53). En "Du temps", 249 habla del materialismo e idealismo como doctrinas que se oponen a partir precisamente de esta concepción del presente. Sin embargo en "las potencias", 21, propone como concepciones resultantes al empirismo e intelectualismo.
- (54). De l'acte, 255.
- (55). Ib., 256.
- (56). Ib., 257. Cfr. Du temps, 250.
- (57). Ib., 255. En Du Temps, 146 dice del materialismo y del idealismo que "es preciso unirlos en cierta manera uno en otro puesto que nuestra existencia es una existencia de participación y no es ni puramente material ni puramente espiritual".
- (58). Ib., 257.
- (59). Du temps, 250.
- (60). Ib., 251.

(61). De l'acte, 257.

(62). Las potencias, 163.

(63). La presencia entendida como presencia objetiva es la de la sensación y la ausencia sería la imagen; en cuanto que la sensación nos da el objeto mismo y la imagen sólo su representación. Pero aquí está precisamente la piedra de toque para discernir entre las diversas doctrinas filosóficas, según que valoren más la presencia del objeto mismo o la presencia de su idea, una vez que él se ha desvanecido.

(64). Du temps, 253.

(65). En algún aspecto también admite Lavelle el fluir del tiempo en sentido inverso, del pasado al futuro. La principal dificultad de esta concepción y donde centra su crítica a la concepción bergsoniana, como veremos-, es que al hacer defender el futuro del pasado, se anularía la libertad, que es nada menos que la esencia misma del yo.

XI.- EL FUTURO Y EL PASADO

En conformidad con su concepción de las fases del tiempo, Lavelle estudia el futuro antes que el pasado. Para él, "en la génesis del tiempo, el porvenir debe gozar de una suerte de primacía. Porque todo pasado ha sido antes porvenir para nosotros" (1). Primero existe el porvenir y después el pasado, una vez que este porvenir ha atravesado "el corte sin dimensiones" del instante. Porque el pasado no es más que el futuro realizado o, si se quiere, "el porvenir del porvenir" (2). Y si es cierto que la reflexión está naturalmente inclinada al pasado, que es el campo propio del conocimiento, no lo es menos que la vida mira siempre al futuro que es el ámbito de la libertad. Por eso, "si el pasado y el porvenir son solidarios en la experiencia del tiempo, se puede decir que el pasado es primero en el orden del conocimiento, pero que el porvenir es primero en el orden de la existencia" (3).

La tesis a que conducirá todo el análisis Lavelliano de las fases del tiempo puede resumirse diciendo que el porvenir no es más que el eterno presente del Acto que me es ofrecido constantemente en participación, y el pasado la parte, por así decirlo, que yo he actualizado en la infinitud de ese acto y que constituye lo que podría llamarse la sustancia misma del yo. Ambos gravitan siempre sobre mí en el presente; el futuro como una invitación constante a actuar poniendo por obra las facultades de que dispongo, y el pasado adhiriéndose a mi mismo ser, del que constituye la esencia que no es más que un "presente espiritual".

Si, como se ha dicho anteriormente, "el modelo de toda existencia, nos es dado por el presente", resultará sin duda difícil aprehender la originalidad del futuro en cuanto tal. La presencia de los objetos se nos impone mediante la percepción que se da siempre en el instante; por consiguiente, el futuro sólo podemos pensarlo como una percepción que aun no ha tenido lugar, esto es, una percepción imaginada. En este sentido se ve fácilmente que el futuro nos es dado después del pasado, puesto que el orden de las percepciones, -que supone, además, su exclusión mutua-, va del pasado al futuro. Pero decir del futuro que es una percepción pensada antes que se realice, es una descripción insuficiente e incompleta. Insuficiente porque no pone de relieve el carácter fundamental de su especificidad, e incompleta porque, -como consecuencia de lo anterior, tampoco marca con claridad los límites entre el futuro y el pasado. También el pasado puede ser definido -y lo es, de hecho-, como una percepción pensada, puesto que supone igualmente la ausencia de la percepción. La diferencia está en que la imagen, que constituye el pasado, es "una imagen determinada", mientras que el futuro es para nosotros una imagen indeterminada, un esbozo de imagen que puede terminarse de bien distintas maneras" (4).

Lo propio de la imagen es referirse siempre a un objeto, que ella representa y del que es la imagen. Pues bien, es la heterogeneidad de este objeto, según se trate del pasado o del futuro, la que funda la heterogeneidad de ambas fases del tiempo. El objeto que nos evoca la imagen del pasado es un objeto realizado y abolido a la vez en el instante, del que sólo ella pervive; mientras que el objeto de la imagen por la que intentamos representarnos (5) el futuro



es un objeto que aún no ha aparecido, y que tampoco se dará tal y como nos lo imaginamos anticipadamente. La imagen por la que nos representamos el futuro es una imagen impropia e inacabada; es, más bien, la virtualidad de una imagen, elaborada con elementos tomados del pasado y que proyectamos anticipadamente sobre el porvenir. Pero el futuro en sí no consiste en esta especie de imagen desdibujada que nos hacemos de él, sino en la relación que ella guarda con la percepción que más tarde tendremos: "es el intervalo que las separa" (6).

Este intervalo, de ningún modo puede determinar el porvenir, porque la percepción futura, -de la que esta imagen no es más que un esbozo o diseño virtual-, puede presentarse bajo formas muy diferentes y en mayor o menor grado imprevisibles. Lavelle distingue tres aspectos fundamentales en la consideración del futuro, según que se me presente como "una posibilidad que la libertad asume, una posibilidad que el instinto actualiza de una manera ciega, o una posibilidad que parece residir en las cosas mismas, y que la inteligencia intenta transformar en necesidad" (7). Los supuestos de una tal concepción son también tres, como se explicará en la tercera parte a saber: a) que haya un orden exterior a la conciencia, y al que ella está sometida en cierto modo, que es el orden de los fenómenos b), que haya también un orden que le sea interior, pero al que también está sometida por estar unida a un cuerpo e inserta en una naturaleza que le impone una espontaneidad que ella no crea, y finalmente, c) que haya un orden que la conciencia sea capaz de dictar y por el que ella misma se constituye como persona. "Tales son los tres componentes inseparables que encontramos siempre en el análisis de la noción de porvenir" (8).

Pero en cualquier caso, ya se trate del porvenir del instinto, de las cosas que pueden ser previsibles por la inteligencia, ya se trate del porvenir de la libertad, que es siempre indeterminado, la idea misma de porvenir es inseparable de la de un posible que se realiza. Por eso conviene matizar ulteriormente la idea Lavelliana del posible, que ya hemos analizado en otra parte. Hemos visto como el posible es un ser en toda la extensión del término, pues la univocidad defendida por el autor con tanta insistencia, excluye cualquier gradación o escala del ser. Sin embargo el ser, en que el posible consiste es un ser "de pensamiento, por oposición a una existencia que se impone desde fuera al pensamiento, lo mismo al de otro que al mío" (9). La existencia del posible es una existencia pensada.

Lavelle establece además una división tan sutil como importante por sus consecuencias, en el seno de este posible concebido como ser de pensamiento. Porque se puede tratar de un pensamiento actual o de un pensamiento que no se ejerce actualmente y que por lo tanto se puede considerar a su vez como posible. En el primer caso tendremos un posible actualizado como tal posible por el pensamiento, pero en el segundo se trata solamente de una "posibilidad de la posibilidad". Lejos de haber caído en un juego de palabras, dice el autor, "la distinción entre estos dos aspectos de la posibilidad es singularmente importante: porque nos muestra a la vez que, si la posibilidad es un pensamiento, no podemos restringir este pensamiento a los límites de una conciencia individual y que la conciencia misma no puede ser identificada con el pensamiento que actualiza, sino con todo pensamiento que puede actualizar, es decir que es e-

lla misma la unidad de posibilidad de todas las posibilidades" (10).

Esta concepción de la conciencia, que viene exigida por la que La velle propone del posible, y del tiempo, ha de ser tenida muy en cuenta cuando se tematice más adelante la naturaleza óntica de la conciencia y del yo. Salta a la vista la estrecha interconexión que se da entre todos los ámbitos de la metafísica, de suerte que la postura que se tome en cualquiera de ellos determina y alcanza necesariamente a todos los demás. Y da la impresión que los grandes sistemas filosóficos están constituidos todos ellos sobre la base de la captación sólida y cierta de uno sólo de los aspectos de la realidad e investigando cuál ha de ser la naturaleza de los restantes que componen el Todo del Ser, para evitar que sean incompatibles entre sí y con el que se había dado por seguro. Hay aquí una interpretación que peca, sin duda, de simplista, pero que puede resultar esclarecedora a la hora de enfrentarse a una concepción filosófica (11).

Cada una de las fases del tiempo, -el futuro, el instante y el pasado-, cumple una misión fundamental e insustituible en el proceso ininterrumpido de la participación. Pero es, sin duda, el futuro el que más atrae la atención del autor, porque es hacia él, donde se dirige toda nuestra actividad y nuestra vida. La idea de participación, es, como se sabe, la idea madre de toda la filosofía de Lavelle, y a la que ha de ser remitido constantemente todo problema para que pueda encontrar una solución coherente. Ahora bien, reducida a sus elementos esenciales, la participación no es más que el proceso constante de actualización de los seres que recibiendo del

Ser la iniciativa en que consisten y el poder mismo de ejercerla, labran su independencia y su esencia en el interior mismo del Ser. El Ser, Acto Absoluto, y los seres, actos limitados, constituyen el núcleo de la participación (12). Todas las demás cosas no serán más que condiciones que la hacen posible o instrumentos que permiten realizarla. Se comprende entonces, que si es en el futuro donde hemos de realizarnos y adquirir nuestra propia personalidad, sea también él, el que mayor curiosidad y atención nos despierta.

El optimismo Lavelliano del tiempo, se basa principalmente en el análisis del porvenir. El pasado tiene un carácter irreformable; no está en nuestra mano cambiarlo; nadie puede impedir que las cosas hayan sido como fueron. Pero sí está en nuestra mano la dirección del porvenir; todos podemos poner nuestra huella en los acontecimientos futuros y dirigir de algún modo su curso. No es que tengamos un poder absoluto sobre él y que todo nos esté sometido; nuestra libertad es siempre una libertad limitada, y como tal tiene que contar con una serie de condiciones y obstáculos que restringen su ámbito de acción. Anteriormente hemos aludido a los instintos del cuerpo y las leyes que las ciencias descubren en las cosas de la naturaleza, y que nuestra libertad sólo puede prever, pero de ningún modo alterar a su libre arbitrio. Más adelante se analizarán otras limitaciones que tanto la naturaleza, en que se haya inserta a través del cuerpo, como las otras libertades, con las que se comunican, -en esa especie de "sociedad espiritual", de que hablaremos igualmente, imponen a nuestra libertad; sin que por ello pueda dejar de decirse que el yo consiste esencialmente en su libertad.

Pero a pesar de todos los obstáculos que encuentra, -y Lavelle dirá que precisamente por ellos-, nuestra libertad no deja de ejercerse y adquirir en su ejercicio mismo, la confirmación definitiva de su propia existencia. La oposición de la naturaleza a la libertad es sólo un aspecto de la realidad de las cosas; la naturaleza es ciertamente un obstáculo para la libertad, pero es también su condición necesaria (13); la única que le permite ejercerse, es decir, ser. Porque la libertad no es más que otro nombre del acto, y la naturaleza, en cierto sentido, se identifica igualmente con lo dado. Pero dejando por ahora, su relación con la naturaleza, importa resaltar que la libertad está siempre orientada hacia el futuro. "El porvenir, dice el autor, es el dominio de lo posible, del acto creador y del ejercicio de la libertad" (14). El pasado puede aparecernos como estático, pero el porvenir es esencialmente dinámico, por eso "puede conocerse el pasado, mientras que el porvenir sólo pide ser realizado" (15).

El futuro es esencialmente incognoscible; en este sentido Lavelle se opone frontalmente a la tesis que considera el futuro como predeterminado ya en el pasado y al alcance de una conciencia "más amplia y perspicaz que la nuestra". La "humanidad, -dice-, ha reconocido siempre una diferencia de índole y hasta una oposición radical entre el pasado y el futuro: ha intuido siempre que, si el porvenir fuera premeditado, nuestra independencia y, por decirlo así, nuestra existencia propia quedaría abolida" (16). El acto libre es por esencia un acto indeterminado y, por lo tanto, impredecible, de ahí que el futuro hacia el que está orientado, sea también esencialmente, impredecible. Así se explica que "el

pensamiento del futuro vaya siempre acompañado para nosotros de un sentimiento de inseguridad y de inquietud" (17). Porque solo tenemos seguridad de lo que poseemos, de lo que hemos adquirido; pero el futuro es por definición lo no poseído; lo que, incluso, nos sustrae constantemente a lo que acabábamos de adquirir.

Sin embargo, decir que el futuro es, en sí mismo, indeterminado, no es decir que lo sea absolutamente. Ante todo, porque el porvenir no es un absoluto, sino que debe ser definido siempre con relación al presente y al pasado. "No existe el porvenir puro" (18), e incluso de alguna manera se puede presentir, -que no prever-, en cuanto supone un prolongamiento de la situación presente y en cuanto que existe una solidaridad entre todos los modos y los grados de la participación, es decir, entre los ya realizados y los que deben serlo. Esta solidaridad es tanto más estrecha cuanto que según el autor, el tiempo no supone una sucesión de hechos distintos que se excluyen mutuamente, sino que es un mismo acontecimiento el que se ve obligado a recorrer sucesivamente las tres fases del tiempo, apareciendo ante nosotros primero como futuro, para realizarse en el presente y caer en el pasado que es el recuerdo. De alguna manera, esta relativización ontológica del tiempo, en función del yo, guarda una cierta analogía con la teoría científica de la relatividad, a la que el autor alude en ocasiones, aunque no se extienda seriamente sobre el tema (19).

Este presentimiento del futuro en razón de su solidaridad con el presente y el pasado es lo que se designa con el nombre de probabilidad, que viene a ser intermedia entre la necesidad que acompaña a las leyes científicas y el indeterminismo propio de la li-

bertad. La probabilidad crece, -cuando se considera el futuro de las cosas-, a medida que son conocidas con mayor exactitud las circunstancias que pueden concurrir en un determinado momento; pero ni siquiera en este aspecto del futuro se puede pasar de conjeturas más o menos probables. Es el camino que sigue la ciencia; pero en él no se trata más que de una necesidad externa. Por el contrario la acción libre es la única que tiene inteligibilidad desde su interior; y buscar esta inteligibilidad sería también buscar su necesidad interna. Solo que esta necesidad interna es justamente la inversa de la externa y guarda con ella la misma relación que el mundo del espíritu o del acto con el mundo de la materia o de lo dado desde fuera. El acto libre nunca podrá ser explicado por causas externas a él; sin embargo no es totalmente imprevisible; y hasta puede ser explicado "por aquél que haya reconocido el orden espiritual", en el que el acto se inscribe.

Pero hay que tener en cuenta -y aquí está siempre el escollo que nos dificulta la exploración metafísica, según el autor-, que este mundo del espíritu no es un mundo de objetos más sutiles que los objetos materiales, sino que no es en absoluto un mundo de objetos, sino de actos (20). Por eso si el conocimiento es sólo y siempre del objeto, el mundo de los actos o del espíritu de ninguna manera puede ser conocido, más que por su cumplimiento: "es al cumplirse, cuando, dejando de ser una virtualidad abstracta, viene a componerse con las circunstancias que le permitirán determinar el porvenir" (21).

Si se desliga el porvenir del presente y del pasado, -a los que es relativo-, se convierte en un vacío absoluto, vale decir, en

el reino de la nada. En este caso se considera el tiempo como absoluto y el ser queda reducido al objeto de la percepción; el instante, que hemos definido como un corte sin contenido entre el pasado y el futuro, pasa a ser entonces la única línea positiva, como el lugar exclusivo de la existencia, -una existencia evanescente por lo demás y precaria-, y la frontera entre dos especies de nada: "la nada en la que entramos y la nada en la que caemos" (22). Especies que corresponden respectivamente al futuro y al pasado y que también en este caso marcan la radical diferencia entre ambos, pues mientras que la nada del futuro se nos presenta como un misterio impenetrable, el pasado nos es totalmente conocido, aunque este conocimiento quede también sepultado en la nada con él.

Esta sería la concepción pesimista y trágica del tiempo y del ser, en la que se complacen algunos filósofos modernos, dice el autor (23). Pero las cosas cambian radicalmente si lo absoluto es el Ser-Acto y este nos aparece en sí mismo como intemporal. Entonces el tiempo es interior al Ser y la condición que hace posible la participación. El tiempo es en esta perspectiva, -en la que por supuesto se sitúa el autor totalmente-, la huella (sillage) de la participación. Según se considere la existencia del lado del objeto o del lado del acto, el futuro será para nosotros la causa de todas nuestras miserias o la condición de nuestro enriquecimiento. En ambos casos, el porvenir no puede menos de ser considerado como inseguridad y riesgo permanentes; pero los motivos y consecuencias de ellos cambian por completo de una a otra perspectiva. Desde el mundo del cuerpo y de los objetos, el porvenir nos separa constantemente de lo que éramos y teníamos; no se añade a lo



que anteriormente habíamos acumulado, sino que nos lo arrebatara de golpe, convirtiendo nuestro pasado en perdido. Por eso "nuestra prudencia, nuestro sosiego, nuestra avaricia, no pueden mirar al porvenir sin una especie de temblor" (24).

Pero desde el mundo del acto y del espíritu, va a ser precisamente este constante despojo de lo material el medio, que nos hace posible la adquisición "de todos los dones". En primer lugar nos hace caer en la cuenta de que todo el mundo de los objetos o fenómenos, nos viene de fuera y nos permanece siempre exterior. El bien no está realmente en las cosas, sino en la postura que nosotros adoptemos ante ellas. O como dice el autor, "lo que cuenta es mucho menos lo que nos es dado que el uso que nosotros hagamos de ello" (25). Es cierto que se pierden todas las cosas, pero no lo es menos el que deben perderse una vez que han cumplido su misión y su finalidad. Las cosas están al servicio del yo y no al revés. Su destino no es otro que permitir a la actividad del yo ejercerse y consolidarse. Pero una vez cumplida su misión, el yo debe desligarse constantemente de cualquier adherencia del objeto, que sólo tiene ser para la conciencia que lo piensa.

La riqueza no estriba como se piensa a menudo, en los objetos, sino en la actividad que gracias a ellos ejerce el yo. El objeto le es exterior y debe desaparecer, -como lo veremos a propósito de la duración-, pero la actividad que el yo ha puesto por obra, es interior al yo y es la que lo enriquece realmente y la que el tiempo no le puede arrebatarse ya. Es en el perfeccionamiento de esta actividad y no en el cúmulo de objetos, donde estriba el verdadero enriquecimiento del yo. Y este enriquecimiento o progreso se

da, como puede verse, -en el tiempo, pero no está sometido al tiempo.

Aquí estriba la tesis que inspira toda la filosofía de Lavelle y la que pretende explicar siempre desde los diferentes puntos de vista. Adelantando ideas, cuyo análisis corresponde a la tercera parte de este estudio, los objetos que desfilan ante nuestra experiencia no son más que otros tantos puntos de aplicación posibles para las facultades potenciales del yo. Es gracias a ellos como éstas pueden actualizarse, es decir, cumplirse. Pero la perfección del yo y su enriquecimiento verdadero está solamente en la mayor o menor fuerza de intensidad con que ejerza la actividad de sus facultades, y nunca en la clase o género de los objetos que permiten su ejercicio.

Sin embargo, como ya quedó apuntado más arriba, el mundo de los objetos, -las cosas materiales que nos rodean-, no es un mundo inútil, un mundo sin valor, cuyo sentido y existencia misma nos sean desconocidos e indiferentes. Sino que por el contrario, el dato más irrelevante y humilde, en cuanto puede atraer sobre sí un acto del espíritu, adquiere una significación y un valor incalculables. No que el dato encerrara en sí el valor, y el acto se limitara a descubrirlo, como pensaría un realismo ingenuo, sino que el valor, estando todo él de parte del espíritu, no puede manifestarse (26) y actualizarse sino es a través del dato que lo encarna y le sirve de punto de aplicación.

Se puede recurrir aquí también a la comparación -tan grata y em-

pleada por el autor-, de la metafísica con el mundo del arte. Pues lo mismo que, según acabamos de decir, el dato más insignificante puede encarnar la actividad más pura del espíritu, así también el tema más trivial puede ser convertido en obra maestra de la literatura por la genialidad de un escritor y el material más pobre puede ser transformado en una estatua de incalculable valor artístico moldeado por la mano del artista.

Y no quedan aquí las semejanzas, porque también en el arte es necesario que se produzca la obra para que se dé el artista, aunque comunmente sólo se tenga en cuenta la relación contraria. Es cierto que es el artista el que crea la obra de arte pero lo es igualmente que sin ella no sería artista; y por lo tanto también se puede afirmar que en cierto modo es la obra de arte la que crea al artista. No basta con que tenga en su mente la imagen que ha de trasladar con todos sus detalles al bloque de mármol o la composición que va a figurar en el lienzo a través de los colores. Hace falta que esa imagen informe realmente al mármol y que esa composición se imprima de hecho en el cuadro para que tanto el artista como la obra se conviertan en realidad. En el mundo de la estética, como en el de la metafísica, "nunca basta con la intención para conocerse y aun para ser" (27).

Además, -y textualmente alude el autor al ejemplo del cuadro-, "bien sabemos que nunca es posible esperar una identidad rigurosa entre lo que nos proponemos cumplir y el acto que cumplimos: lo primero representa para nosotros una especie de tema del cual el acto se apartará en la misma medida que el cuadro de un pintor se

aparta de la idea que le diera origen" (28). Por eso -sigue el au  
tor-, "la belleza y el peligro del acto residen precisamente en  
 el hecho de que engendra siempre un efecto nuevo e irreductible  
 de la intención que le ha dado origen". La vida espiritual es un  
 mero "sueño subjetivo" mientras no afronta la prueba de fuego de  
 su realización. La acción no es una burda imagen de la intención,  
 sino la que la realiza; porque la intención es subjetiva y sólo  
 la acción, al objetivarla, "le permite alcanzar esa posesión in-  
 terior de sí misma a la cual aspira y de la cual, en un principio,  
 no es sino un ensayo" (29). Así se comprende que el futuro se nos  
 presente como el ámbito de la acción, por la que, al actualizar  
 nuestras potencias aplicándolas a los datos materiales que les res  
ponde, actualizamos, en realidad la esencia misma del yo.

Pero entonces esta esencia real del yo hay que situarla más bien  
 del lado del pasado; y esta es la conclusión a que llega el autor  
 cuando dice de él que "es nuestra sustancia misma" (30). Si he-  
 mos dicho del futuro que fundamenta el optimismo del autor y que  
 nos es presentado por él como una página en blanco que está en  
 nuestra mano llenar, del pasado habría que decir, tal vez, que las  
 reflexiones sobre él han arrancado las páginas más bellas y car-  
 gadas de emoción y sugerencias de cuantas escribió Lavelle. En e-  
 fecto, "el análisis del pasado es el único que va a permitirnos  
 arrojar alguna luz sobre el problema de la existencia. Porque es  
 el pasado el que da su significación al tiempo mismo y nosotros  
 no comprendemos la significación de cada cosa más que cuando haya  
 caído en el pasado" (31).

Hemos visto cómo el tiempo empieza siendo para nosotros un porvenir que encierra todas las posibilidades -infinitas-, ofrecidas a la participación y entre las que hemos de elegir la que será nuestra. En el porvenir se encuentran los diversos grados o etapas de la participación, que empiezan imponiéndosenos, incluso a pesar nuestro, para terminar siendo los instrumentos que permiten la aparición y desarrollo de nuestra libertad. Y es porque el porvenir "forja la existencia por la que excluye el conocimiento" al mismo tiempo (32). Pero bien sabemos que este porvenir terminará por convertirse en pasado y por eso la definición que hemos mencionado de éste como el porvenir del porvenir.

El porvenir marca el intervalo entre la imagen confusa -más presente que prevista-, del objeto y la percepción presente a que un día dará lugar; y el pasado señala igualmente la distancia entre tal percepción y la imagen que de ella nos queda gravada en la memoria. El porvenir es el reino de la voluntad y la libertad y el pasado el de la memoria y el conocimiento. "La misma acción que nos introduce en el porvenir es también creadora de nuestro pasado, de este pasado que está enteramente en mí, incluso cuando está sepultado en el olvido, y del que se puede decir a la vez que es mi presente espiritual y que es el ser mismo que yo me he dado" (33).

Al igual que hemos hechos respecto al futuro, también en el pasado se pueden considerar tres aspectos, si bien los tres son solidarios y únicamente el análisis puede separarlos en una consideración sucesiva: Hay un aspecto del pasado que "desaparece en mí a

cada instante", otro que "penetra en mi actividad y no cesa de alimentarla" y un tercero que "parece desligarme de la temporalidad y tener en adelante una existencia eterna" (34). Lo que desaparece en el instante es el objeto o el fenómeno, del que ya hemos dicho que solamente tiene una existencia evanescente, en el momento en que coincide con el acto del espíritu que lo soporta; instantánea y nada más es, por consiguiente, -y en contra, una vez más, de la opinión común-, la existencia del mundo material que aparece y desaparece en cada momento para permitir el ejercicio de nuestra actividad. Pero esta desaparición sucesiva de los objetos no es una aniquilación total: desaparecen como objetos, pero nos queda su recuerdo; muere la percepción, pero de ella nace la imagen que la prolonga en nuestra memoria. El recuerdo o la imagen es, por lo tanto, el segundo aspecto del pasado y su existencia no es ya sólo momentánea como la de la percepción, sino que perdura en nuestra mente y se convierte, a su vez, en materia, más maleable ya que la del mundo de los objetos, para nuevos actos del espíritu. A ella se refiere Lavelle cuando dice que alimenta la actividad de nuestro espíritu. Y finalmente, el tercer aspecto del pasado es esa actividad misma que se ha actualizado gracias a los objetos y a su recuerdo, que en adelante forma "la sustancia misma del yo" y cuya existencia, por no estar ya sometida a las leyes del tiempo, cae de lleno en el ámbito de la eternidad.

Esta triple distinción, que naturalmente requiere un mayor abundamiento, es paralela a la que analizaremos luego entre los tres aspectos de la temporalidad; el devenir, la duración y la eternidad. Y de ella dirá Lavelle que el devenir corresponde a los obje-

tos, la duración a la-vida (el yo mientras es un ser mixto de actividad y pasividad que le responde) y la eternidad al yo, quienes piensan que la única realidad o que la auténtica realidad son las cosas que se nos imponen desde fuera, se ven obligados a concebir el futuro como "el camino que nos conduce a la existencia" y el pasado como "el camino que nos aleja de ella". En este caso el futuro sería la creación de la existencia y el pasado su total aniquilación. Pero, en la concepción Lavelliana, el pasado no solamente no es irreal e ilusorio sino que es en sí mismo realidad y "quizá -subraya el autor-, la única realidad, si es cierto que el porvenir es una potencialidad que necesita ser actualizada y que en el instante, no hay nunca más que una transición desprovista de contenido" (35).

Del pasado, -al igual que del futuro-, hay que decir también que no es nunca absoluto, sino que está siempre en relación con el presente, y ello en un doble sentido: en cuanto que es evocado siempre desde el presente y en cuanto se adhiere incluso al presente sensible que nos es dado en el instante. El pasado supone solamente la abolición de la presencia sensible, que se cambia en presencia pensada; y "bien nos damos cuenta de que el pasado no puede ser pensado con el presente y por oposición a él más que a condición de hacer cuerpo con él en cierta manera" (36).

Esta adherencia presente del pasado se descubre claramente en lo que se refiere a nuestro cuerpo. Nuestro cuerpo acumula todas las influencias pasadas que son precisamente las que han hecho de él lo que es ahora. Tras el presente de nuestro cuerpo está latente

su propia historia y la del mundo entero. Esto no contradice la afirmación anterior de que la existencia de ambos es solamente instantánea; significa únicamente que "si la existencia del mundo y la existencia del yo se dan en un presente evanescente, el aspecto de este presente ha sido modelado sin embargo por toques sucesivos que el cuerpo ha registrado uno tras otro" (37). Nuevamente el ejemplo del arte ilustra una cuestión metafísica: "ocurre con el cuerpo lo que con el cuadro de un pintor; no tiene más existencia que en el ahora. Y sin embargo, lleva en sí la marca de todas las pinceladas que el pintor ha debido dar para componerlo. Cada una de estas pinceladas no es nada ya; y sin embargo el cuadro es su suma" (38). La historia de este cuadro no puede ser captada por el ojo, que sólo percibe su composición presente, sino por el espíritu que es el que puede distinguir las pinceladas que lo forman y considerarlas sucesivamente en sus interconexiones. Pero cuando es el espíritu del espectador o del pintor mismo quien la hace, la historia del cuadro no será más que una historia imaginada, exterior al cuadro mismo; la verdadera historia del cuadro sería únicamente la que él hiciera de sí mismo si tuviera conciencia.

Ahora bien, "esto es lo que acontece a cada uno de nosotros en la memoria que tiene de su vida" (39). Cada conciencia lleva en sí el peso de su propia historia. Y nuestro cuerpo es la expresión de nuestra necesaria subordinación al pasado. Aquí cree ver el autor reflejada "la significación de la herencia y del pecado original" (40). Hemos visto al tratar de la libertad, cómo no se da una libertad absoluta e incondicionada más que en el Acto puro o en



el Ser que es la fuente de la participación; la libertad en que consiste el yo es una libertad limitada y entorpecida (entorpecida) por una serie de obstáculos que le salen al paso continuamente. Entre ellos hemos considerado la propia naturaleza en la que se inserta y los objetos que se le imponen de fuera y que tienen sus propias leyes, a las que nuestra libertad se debe someter. Pero bien advierte el autor que esto no es más que una parte, -el aspecto que podíamos llamar negativo-, de la realidad. Porque tanto la naturaleza -en este caso el cuerpo como síntesis del pasado-, como los objetos no son más que instrumentos al servicio del espíritu; ellos son los que hacen posible el ejercicio de la libertad y en esto estriba realmente su importancia y su valor.

El pasado puede considerarse como un peso que gravita sobre nuestras espaldas y condiciona nuestro futuro; es, en realidad, "una pesada carga" que "nos esclaviza a pesar nuestro, como se aprecia en el hábito, en el instinto y en el deseo" (41). Pero en nuestra mano está el convertir toda esta carga que nos oprime, en el instrumento de nuestra liberación. La iniciativa de que el yo dispone, debe aplicarse constantemente a esta "materia" pero sin tomarla nunca como fin. El fin de la actividad no puede estar más que en sí misma y no en un objeto que le sea exterior. Es éste el que tiene por finalidad servir al fin de la acción contribuyendo a que se cumpla. Así se explica, -observa sutilmente el autor-, que el mundo, que al principio se me imponía como un todo compacto y sin fisuras y como siendo la única realidad consistente, -y una realidad opaca a mi penetración-, va adquiriendo poco a poco una reflexibilidad, a medida que mi actividad espiritual lo penetra

hasta convertirse en un elemento dúctil, moldeable por el espíritu y capaz de recibir de él las inflexiones más delicadas.

A medida que se restablece el vigor de nuestra actividad, el mundo pierde su opacidad y rigidez y se vuelve diáfano y transparente a nuestra mirada. Es entonces cuando se aprecia mejor su total y absoluta diferencia del espíritu, al que, por el contrario, parecía sustentarse en un principio. Se aprecia también cómo "todo progreso es interior al espíritu y va del espíritu al espíritu por intermedio del cuerpo" (42). Es la actividad quien primero toma la iniciativa de aplicarse al dato inerte y pasivo que le viene de fuera, y es ella misma la que mediante su acción progresa y se consolida indefinidamente; hablar de un "progreso material" es aplicar impropriamente a la materia una propiedad que sólo al espíritu corresponde (43).

Sin duda lo más original de la aportación Lavelliana está en sus consideraciones sobre la subsistencia en el presente del pasado, y principalmente en la sobreestimación que hace de esta forma de existencia que corresponde a la memoria, por encima de la que es propia de la percepción. Dicho más claramente: para Lavelle es más rica la posesión del pensamiento de la cosa que la posesión de la cosa misma; o si se quiere, lo único que podemos poseer de las cosas es su idea, y el que pretende poseer la cosa misma, "no posee nada" (44), si no posee también el pensamiento de la cosa.

Esta doctrina, como el autor reconoce, "tiene incalculables consecuencias en lo que concierne a la concepción que debemos hacernos tanto de la conciencia como de la relación entre nuestro ser sen-

sible y nuestro ser metafísico" (45). Desde ella se puede perfilar ya los principios básicos que inspiran "la formación del yo en el tiempo", como veremos en la tercera parte con más detenimiento y amplitud. La existencia material es eminentemente fugaz, aparece en el instante y se convierte inmediatamente en pasado. Al caer en el pasado su realidad se derrumba, pero, a la vez, se cumple. No todo se pierde en el pasado. Y según el autor, en nuestra mano está el que sólo se pierda aquello que debe perderse.

La duración es sin duda un valor, pero un valor relativo. Sólo deben duran las cosas que merecen conservarse. No es bueno que desaparezcan las cosas valiosas; pero tampoco lo es el que perduren las que no lo son. El mundo material está destinado a abolirse constantemente y no debemos considerar esta desaparición continua como un mal ante el que no queda otro remedio que resignarse. Su valor está precisamente en esta existencia fugaz, que lo hace desaparecer una vez que ha cumplido la misión que le estaba encomendada. "Indudablemente, el pasado material no es ya nada, pero al desaparecer, se convierte en recuerdo, penetra en nuestro yo, con figura poco a poco su naturaleza y la enriquece incesantemente" (46).

Aquí cree ver precisamente el autor la base común de la metafísica y de la moral, pues en ambas "es necesario que el cuerpo perezca para que el ser pueda alcanzar la vida espiritual y un lugar en la eternidad" (47). Con lo cual se comprende el alcance ontológico del sacrificio y la mortificación en cuanto conllevan un desprendimiento por parte del espíritu de toda adherencia material

que lo someta y esclavice. El espíritu se realiza gracias a la materia, y en este sentido no puede pasarse sin ella y hasta se puede decir que le está sometido en cierto modo; pero una vez que se ha ejercido en ella, debe desprenderse de toda materialidad para recobrar la independencia y libertad que le es propia. El mundo es necesario para que el espíritu se encarne y consolide, pero también puede someter al espíritu a su determinismo destruyendo su autonomía. Por eso el yo, que es esencialmente espíritu, debe vencer constantemente la atracción del objeto y no proponerse otro fin que no sea el perfeccionamiento de su propia actividad.

Si en las cosas presentes puede haber duda sobre su hipotética existencia fuera de nuestra conciencia (como lo demuestra la clásica oposición del idealismo y el realismo); no ocurre otro tanto con las cosas pasadas (48). De ellas no puede decirse que tengan más existencia que en nuestra mente. La única realidad del pasado es la realidad de nuestra memoria del pasado. Y en este punto hace Lavelle algunas observaciones, que pueden resultar desconcertantes en una primera impresión, pero que están sin duda en consonancia con su teoría básica de la participación. Para muchos, -dice-, la memoria no es más que la conciencia de lo que hemos perdido en vez de serlo de "las riquezas que podemos adquirir". Los que así piensan, "se vuelven hacia el pasado con un sentimiento de nostalgia; gozan con su imagen, pero sufren al no poseer sino la imagen del pasado. Así revelan hasta qué punto permanecen afeerrados a la materia, al instante, a la conmoción que puede experimentar el cuerpo: como si, cuando las cosas están presentes ante nosotros, lo que de ellas poseemos no fuera más bien su-idea que

su forma visible" (49).

En contraposición a estos, se da la postura de los que idolatrian en cierta manera el pasado, y que, puesto que el presente desaparece en el momento de ser aprehendido y el futuro aún no existe, consideran el pasado como la única realidad. El pasado se convierte así en sinónimo de lo real, que determina tanto el presente como el futuro. A tal concepción responden tanto el fatalismo como el determinismo, pues poco importa que esta subordinación haya sido establecida de una sola vez y "como por decreto" o que se repita constantemente en la producción del efecto por la causa que le precede. Hay aquí una interpretación muy parcial de la realidad, y muy superficial también: porque se desconoce la eficacia innegable de nuestra libertad y el sentido profundo del tiempo, que va del futuro al pasado y no al revés.

Otra interpretación, no menos equivocada del pasado es la que intenta retener el mayor número de detalles posibles para "demorarse en su contemplación ociosa y estéril". Se olvida el valor de la acción ante el pseudo-deleite de esta contemplación pasiva e inconsistente. Sin duda es esta la concepción más "pobre y desastrosa del pasado" "más vale, dice el autor, permanecer aferrado a las cosas materiales que a esos ténues fantasmas que ponemos en lugar de ellas" (50).

El valor del pasado no está en los recursos materiales que permite acumular y con los que se puede acrecentar la habilidad o el poderío. Tampoco está en almacenar conocimientos y experiencias para recrearse en su consideración. Ni siquiera en lo que el autor

llama "bienes espirituales" es tan importante reunirlos como ponerlos por obra; y ocurre que "quién más sabe es, con frecuencia, quien menos actúa, y aquél que dispone de mayor cantidad de medios espirituales deposita en ellos su confianza y ya no halla ocasión de utilizarlos". (51). La verdadera interpretación del pasado ha de seguir un camino muy distinto. En efecto, "la memoria que nace de la pena de lo que hemos perdido, se cambia poco a poco en una posesión más perfecta que la que pensábamos tener. El presente del objeto y del cuerpo no cesa de rehuirnos, pero es preciso desligarnos de él para obtener una presencia del espíritu que es nuestra propia presencia a nosotros mismos" (52). Bastaría comprender esta transformación para penetrar al mismo tiempo en lo más hondo del pensamiento Lavelliano. Una vez más caemos en la cuenta de que "es la memoria la que nos descubre todos los días la virtud profunda del sacrificio" (53).

Una observación importante falta aún sobre el pasado y su relación con el presente y el porvenir. Consiste en que si la realidad del pasado, como hemos visto no es más que una idea presente, y "toda idea es una creación viva de nuestro espíritu (54), también el pasado podrá considerarse en cierto modo como una creación nuestra. Y así como el espíritu anima y transfigura las ideas, así también transfiguramos constantemente el pasado, "despojándolo de las circunstancias materiales en que se haya realizado y que han desaparecido para siempre". La imagen que el objeto deja en nuestra mente, y que supone ya un alto grado de purificación con respecto al objeto del que procede debe, a su vez, ser purificada ulteriormente de todo lo particular y accidental que aún conserva. Se inicia así un proceso de espiritualización que en adelante no tendrá ya

fin. Primero es la percepción y después la imagen que nos deja; el conjunto de las imágenes que guardamos del pasado y sus relaciones constituyen en realidad nuestra historia, y en ella encontramos el alimento que en adelante permitirá ejercerse a nuestra actividad.

El propio autor describe de esta manera todo el proceso que venimos considerando: "Del conocimiento a la historia y de la historia a la memoria (y) de la memoria de la imagen a la memoria sin imagen" (55). Es así como nuestra actividad va venciendo poco a poco la resistencia y opacidad del dato, hasta convertirlo en su propio alimento espiritual. Pero esto significa que el pasado no tiene ese carácter de irreformable que se le suele reconocer siempre, o cuando menos, que esta irreformabilidad debe ser entendida en sus justos límites. Lavelle piensa que no se puede desentrañar el valor y el sentido del pasado, sino es examinado, desde un punto de vista psicológico los sentimientos que suscita en la conciencia y las diversas actitudes que ésta puede tomar ante él.

De igual modo que el porvenir se me revela originariamente por la espera y el deseo, "así diremos que el pasado nos es revelado por la añoranza" (56). de esta añoranza afirma el autor que tiene "un carácter ontológico", en cuanto que es una añoranza del ser que se nos ha ido de entre las manos: "a aquél que no sabe reconocer que el ser reside en un acto y no en un estado, le parece que la desaparición de todos los estados que hemos experimentado en otro tiempo es un atentado a nuestro ser mismo" (57). El sentimiento de añoranza pone de relieve una alternativa que está en el fondo de todo

el problema del ser. Porque es evidente que la añoranza surge del contraste que establecemos entre la realidad tal como nos es dada en la percepción, y esa misma realidad tal como nos es dada en el recuerdo. La añoranza sólo se hace comprensible en el supuesto de que se considere la primera , -la realidad sensible y material-, como la única verdadera y auténtica, y la segunda como no siendo más que una sombra de la anterior, que al recordarnos la percepción tenida, nos permite caer en la cuenta de lo que hemos perdido. Pero precisamente lo que Lavelle quiere poner de manifiesto es que, en contra de esta concepción común, la verdadera realidad no está ni en la presencia sensible que ha desaparecido para siempre, ni en la imagen que de ella nos ha quedado y que va perdiendo poco a poco sus contornos particulares, sino en el acto que gracias a una y a otra ha podido ejercerse y consolidarse, pasando de una posibilidad anónima y abstracta a una actividad real y siempre disponible.

Con gran agudeza, sin duda, observa el autor que el problema de la memoria es de todos los que la psicología se plantea, el que tiene mayor alcance ontológico; porque tanto la concepción del yo como la del ser dependen de la manera como nos representemos las relaciones entre la percepción y el recuerdo. Si se piensa que el recuerdo no es más que una realidad disminuida y de segundo orden, y que la verdadera realidad nos es dada en la percepción que hemos perdido, entonces se identifica el ser con la cosa y estamos en una concepción materialista. Si por el contrario, como ya lo sugería Bergson , se admite que el recuerdo está ya presente en el interior de la percepción y que no se nos puede revelar más



que a condición de que se libere de la materia, es decir, de que el objeto desaparezca, entonces las cosas cambian radicalmente. Porque en este supuesto parece que la misión de la percepción no era otra que transformarse para nosotros en recuerdo, y que es a través del recuerdo como nos entrega su verdadera significación. La percepción sería entonces la apariencia que nos ocultaba la realidad que es el recuerdo. E incluso, el problema del ser y del aparecer, en vez de plantearse como el de un objeto que percibimos y que nos remite a otro que no podemos percibir nunca, quedaría mejor planteado como la relación entre un objeto que se nos impone desde fuera y un acto por el que intentamos, no tanto reproducirlo mentalmente, una vez que ha desaparecido, cuanto descubrir la significación, en función de la cual nos había sido dado.

Si se quiere considerar en esquema los distintos aspectos que el pasado reviste para nosotros, hay que decir, en primer lugar, que todos ellos están en función de la actividad que nosotros adoptemos. Ahora bien, podemos ver en el pasado: 1) un peso que nos oprime y determina nuestra actuación; 2) un mundo de imágenes en que nos complacemos pasivamente, olvidando la supremacía de la acción; 3) una lección para guiar nuestra vida presente y futura; y finalmente 4) "un acto espiritual en el que encontramos, a la vez, la esencia de cada cosa y la esencia de nosotros mismos" (58). El valor del pasado estará en función del aspecto que nosotros elijamos en él. Con lo cual se confirma una vez más, desde otro punto de vista, la tesis que Lavelle hizo siempre suya: que la existencia nos es propuesta como una tarea a desarrollar, y que en nuestra mano está el llevarla o no a buen término a través de las distintas fases del tiempo.

- (1). De l'intimité, 146
- (2). Du temps, 288
- (3). Du temps, 260
- (4). Ib., 256
- (5). Este intento es siempre frustrado, pues, como veremos no puede haber representación propiamente más que del pasado nunca del futuro. En cuanto a la aparición o nacimiento del objeto, hay que observar que se da siempre en el instante y desaparece con él: La existencia del objeto es siempre evanescente, y lo único que de él perdura es el recuerdo.
- (6). Du temps, 256.
- (7). Ib., 257.
- (8). Cfr. Ib., ib.
- (9). Ib., 261.
- (10). Ib., ib. Subrayado del autor.
- (11). En el caso de Lavelle hemos aludido a su propia confesión de que toda su obra tiene su origen y su inspiración constante en las dos intuiciones fundamentales de la propia libertad y la presencia ineludible del ser. Cfr. De l'être, 9.
- (12). Hay que tener presente que los seres, en este caso, son solamente las conciencias
- (13). Cfr. Du temps. 266. "No hay más libertad que la unida a una naturaleza que a la vez la soporta y la limita"
- (14). Las potencias, 27.
- (15). Ib., 28.
- (16). Ib., ib.
- (17). Du temps, 276.

- (18). Ib. 272.
- (19). Cfr, introducción.
- (20). Para el autor la metafísica del objeto ha sido la idolatría de la metafísica y el gran mérito que reconoce a Kant es el haber acabado para siempre con esta idolatría.
- (21) Du temps, 274.
- (22). Ib., 275.
- (23). Cfr. La presence, 2.
- (24). Du temps, 287.
- (25). Ib., ib.
- (26). La manifestación se identifica en este caso con la actualización o realización, como se verá más adelante
- (27). Las potencias, 29.
- (28). Ib., 28-29
- (29). Ib., 30.
- (30). Du temps, 304.
- (31). Ib., 290.
- (32). Ib., 288.
- (33). De l'intimité, 148
- (34). Du temps, 289.
- (35). Ib., 291.
- (36). Ib., 301.
- (37). Ib., 302.
- (38). Ib., ib.
- (39). Ib., ib. Lavelle hace la misma observación referida a la geología o historia de la tierra. A semejanza del cuadro, "la existencia material de la tierra no se da más que en

el instante, pero lleva en sí, en sus profundidades, esta superposición de capas estratificadas que constituyen su espesor geológico y forman también para nosotros su misterio. El geólogo las distingue unas de otras, relacionándolas por un acto de su espíritu a ese lejano pasado en que han sido superpuestas. Si hubiera un espíritu de la tierra, es este pasado, en tanto precisamente que ha sido abolido, el que formaría su propio presente". Y esta observación no deja de ser significativa tanto por la luz que arroja sobre el pensamiento del autor como por la preocupación que supone de las cuestiones científicas y materiales.

(40). Ib., 303.

(41). Ib., 304.

(42). Ib., ib.

(43). En 1930 publica Lavelle en "Le Temps" (8 junio) un interesante artículo sobre la "creación y evolución de los seres vivientes", (recogido en Science, pags.51-61). En él, y consecuente con sus principios, Lavelle no manifiesta un interés excesivo por las teorías evolucionistas. Se puede apreciar claramente en el párrafo con que finaliza el artículo: La vida "parece multiplicar las creaciones particulares; pero aunque éstas se presentan como derivadas unas de otras, todas ellas con producidas en un solo impulso (jet), (y) forman un manojo bien atado, cuyas cañas son todas inseparables, aunque florecen en su momento".

- (44). De l'âme, 544.
- (45). Ib., ib.
- (46). Las potencias, 23
- (47). Ib., ib. En De l'intimité-61, habla el autor de una meta-  
moral, en la que es necesario buscar el fundamento de -  
los proyectos más precisos de todo catecismo práctico".
- (48). En Du Temps, 315, se refiere a "ese realismo elemental  
en el que las cosas subsisten por sí mismas, independien  
temente del acto por el que el espíritu encuentra en ellas  
la materia de su propia operación" y dice de esta tesis  
que "será ya imposible sostenerla en lo que concierne a  
la simple representación del pasado como tal".
- (49). Las Potencias, 24.
- (50). Ib., 25.
- (51). Ib., 27.
- (52). Du temps, 325.
- (53). Ib., ib.
- (54). Las potencias, 26.
- (55). Du temps, 325.
- (56). Ib., 293.
- (57). Ib., 294.
- (58). Cfr. Du temps, 318-19.

## XII.- EL DEVENIR Y LA DURACION

La doctrina Lavelliana del tiempo se culmina en el análisis de tres nociones que parecen a la vez oponerse y exigirse mutuamente: el devenir, la duración y la eternidad. Cada una de ellas expresa un aspecto distinto de la participación, que, como sabemos, agota la infinitud del ser. Nada hay fuera de la participación y cualquier término que se pueda considerar debe tener su puesto en ella y por relación a ella. Desde este supuesto incuestionable, "el devenir es la participación considerada en sus efecto o en la huella que ha dejado; la eternidad es la participación considerada en el principio en que se enraiza o en el acto que la sostiene; y la duración es el lazo entre el devenir y la eternidad" (1). Consideramos en este capítulo la naturaleza del devenir y la duración, dejando para el siguiente análisis de la eternidad, que pone punto final a la concepción del autor y desde la que las anteriores consideraciones alcanzan todo su sentido.

Si el tiempo no es más que el medio por el que la participación se realiza (2) y no tiene en sí mismo, según vimos, ningún alcance ontológico, se comprende que no pueda ser aprehendido en sí mismo (3) sino sólo a través de su contenido. Ahora bien, el contenido del tiempo no son más que los distintos aspectos que la participación hace surgir sucesivamente y que, considerados desde nuestra perspectiva, van atravesando uno tras otro las diferentes fases del tiempo, como acabamos de ver en el capítulo precedente.

Así se explica que el tiempo se nos descubra siempre "bajo la forma del devenir" (4), es decir, de un cambio continuo e incesantemente renovado. La idea de cambio y la de tiempo se exigen mutuamente: el cambio sin el tiempo se inmoviliza; y otro tanto ocurre con el tiempo si se aislara del cambio. Porque "el cambio no es más que el tiempo mismo que se me hace sensible, como el tiempo es, respecto al cambio, la condición misma que lo hace posible" (5). Desde esta perspectiva, el tiempo debe ser considerado como un "orden entre los fenómenos"; y de esta consideración van a poder extraerse interesantes conclusiones.

En primer lugar, y como ya hemos puesto anteriormente de relieve, no es el tiempo el que fluye, sino que son los fenómenos los que fluyen en él; el tiempo no es más que la relación que los une entre sí y respecto a nosotros. De aquí surge precisamente la segunda de estas observaciones; y es que si el tiempo es un orden o una relación entre los fenómenos, no podrá existir independientemente de ellos, y será producido por el acto mismo que los produce. Pero ya sabemos que todos los fenómenos que componen el mundo de "lo dado", no son más que efectos del acto de participación. Es este acto limitado (6) el que hace surgir los distintos datos que le son correlativos y que tienen por él la realidad que les es propia.

El acto no coincide con el dato más que en el instante; de lo contrario correría el riesgo de identificarse con él, es decir, de aniquilarse como acto. El único modo de que el acto no se cosifique y desaparezca en el dato que le responde, es que en el instante mismo en que coinciden, se libere de él, rechazándolo fuera de sí una

vez que le ha servido.-No que se libere totalmente, pues, según a cabamos de ver, el dato cuando sale del instante cae en el pasado y sigue vinculado al acto en un proceso ininterrumpido de espiritua lización; pero se libera de su presencia sensible que se pierde al salir del instante para dar paso a otra distinta. Esta correrá también la misma suerte, pues el dato en cuanto tal, fuera del instante, no es nada.

El acto, en su ejercicio, suscita esta serie de datos que desfilan ante él en el instante para convertirse, en el pasado, en su propia sustancia espiritual. No deja de haber en todas estas transformaciones, una especie de metamorfosis difícil de explicar. Una misma cosa nos aparece primero como posible, y su ser no es entonces para nosotros más que el de una imagen difuminada y borrosa, elaborada con elementos tomados del pasado y que no coincidirá plenamente con la percepción a que dará lugar en su día; más tarde se convierte en percepción, e inmediatamente se transforma en recuerdo que se va desdibujando nuevamente a medida que se aleja en el interior de nuestra memoria.

Lo que Lavelle explica de todo este proceso es el porqué es necesario que se realice, -y en ello estriba lo original de su teoría; pero lo que no puede llegar a aclarar nunca es el cómo se produce de hecho cada uno de los pasos del proceso. Aquí se encuentra una dificultad insuperable: y sin duda porque era consciente de ella, es por lo que el autor subrayó en cierta ocasión, como hemos señalado más arriba, que es preferible mantener las ideas de las que estamos



seguros que se corresponden con la realidad, aunque no veamos muy bien la coherencia entre ellas, a buscar con excesivo empeño esta coherencia arriesgándonos a perdér contacto con la realidad.

El hecho de la transformación sucesiva del porvenir en pasado viene avalado por otros dos hechos que son incuestionables para el autor, y que constituyen el motor de su dialéctica: la realidad de la participación, y la experiencia que tenemos de ella. La participación no es más que la actividad por la que el yo se inscribe y consolida en el interior del ser, actualizando las potencias de que dispone. En el Ser encuentra el yo tanto la actividad que lo constituye, como los medios para actualizarla (8). Lo que equivale a decir que el Ser impone su presencia al yo de dos maneras distintas: una interior, por la que le comunica su propia actividad y otra exterior, por la que, apareciendo ante él como un inmenso dato, le permite actualizar esta actividad, proporcionándole el punto de apoyo que necesita para ejercerse.

Pero el dato como tal no existe más que para el yo y para que el yo pueda existir a su vez. Una de las afirmaciones Lavellianas más trascendentales, y, al mismo tiempo, más difíciles de comprender, es esta de que el dato no es más que la actividad misma del Ser, en cuanto que al rebasar infinitamente la actividad que me es propia, adopta para mí la forma de la exterioridad. Dicho más claramente, que lo que para mí es dato no es en realidad más que actividad pura desde la perspectiva del Ser Absoluto. Por eso, el universo material no existe más que para la conciencia limitada, que lo crea,

-aunque no radicalmente, pues el último fundamento había que buscarlo en el Acto que lo rebasa. Para el Acto Absoluto no hay más que su actividad ejerciéndose en esa presencia total que es la eternidad misma. Pero el dato que la actividad del yo suscita no cesa de rehuirla, porque de otro modo vendría a confundirse con ella. La existencia del dato no puede ser más que evanescente, y por lo tanto, "es preciso que estos datos se renueven indefinidamente" (9).

En realidad estos datos no se pierden, -o mejor dicho, sólo se pierden de ellos "lo que debe perderse"-, porque siempre guardan alguna relación con el acto del yo que los evoca, antes de actualizarlos mediante "el presente de la anticipación", y, una vez actualizados, por "el presente de la memoria". Se ve, por consiguiente, que el devenir afecta a los datos que se suceden en el instante, pero no al acto que permanece idéntico y que al producir esta sucesión, produce el tiempo mismo. De esta manera, a partir del hecho de la participación, se puede deducir fácilmente la realidad del devenir, y se puede concluir también, cómo "es el dato mismo el que está inmerso en el devenir, y no el acto, que en su esencia propia de acto, es indiferente a todo dato" (10).

Si prescindimos del acto, -que es quien realmente produce el devenir-, y no nos fijamos más que en los datos que devienen, entonces estos datos parece que se ordenan en una sucesión constante, en la que cada uno desplaza al anterior y es desplazado a su vez por el siguiente. El devenir, así considerado, parece adquirir de pronto una existencia propia e independiente del acto que lo sustenta. Por otra

parte, si tenemos en cuenta que el acto no puede ser nunca objeto de observación, comprendemos porqué lo único que captamos en la experiencia del mundo es su devenir mismo.

En la experiencia del devenir ve el autor no un obstáculo para justificar la permanencia del acto, sino una prueba que confirma toda la teoría de la participación. A pesar de que nuestra experiencia sensible no nos ofrece otra realidad que el continuo devenir de los fenómenos externos, sin embargo, la reflexión no puede conformarse con esta realidad y busca su razón de ser en el acto que no está sometido al devenir. Porque no hay devenir más que para un sujeto que no esté él mismo inmerso en ese devenir; de lo contrario no se daría cuenta de que hay un devenir. Sucede aquí lo mismo que vimos más arriba a propósito del que observaba la corriente del río; es necesario que no esté inmerso en ella para que pueda captar su movimiento.

El problema de fondo que ha suscitado siempre el devenir, desde los planteamiento de Heráclito y Parménides hasta nuestros días, es el de compaginar su realidad, que se nos impone como incuestionable, con la permanencia del ser exigida incuestionablemente, también por la razón, y sin la que nada podría ser explicado. Desde siempre se ha venido considerando al ser y al devenir como términos opuestos que se definían precisamente por su mutua oposición. Así se explica esa "tendencia, natural al espíritu, (...) de arrojar al devenir y al ser en dos mundos separados uno de otro" (11). Pero esta división, lejos de solucionar el problema, no hace más que complicar las cosas. Porque esos dos mundos, separados uno del otro, se vuel-

ven todavía más ininteligibles y misteriosos; resulta entonces, que el mundo del ser, que nos permanece totalmente oculto sin que podamos tener de él ninguna noticia, es el mundo de la verdad y de la realidad, y nos vemos obligados a considerar como ilusorias precisamente las únicas formas de la existencia que podemos percibir en nuestra experiencia.

Si lo separamos por completo del mundo del ser, el devenir se vuelve todavía más ininteligible, pues no sabremos nunca ni cuál es su origen ni cuál es su sentido. "No queda, entonces, otra solución que considerar el devenir mismo como una especie de sombra del ser que debería disiparse si el ser nos fuera revelado un día" (12). Pero, aún así, se plantean más problemas que se resuelven, porque habría que preguntarse a) porqué es necesario que haya estas sombras del ser, b) cómo de alguna manera tienen que ser ellas mismas seres y, por lo tanto, interiores al ser, y finalmente c) porqué han de presentarse bajo la forma de devenir.

Una respuesta convincente a estas tres preguntas disiparía, sin duda, una gran parte de las incógnitas metafísicas. Lavelle no rechaza de plano la concepción de un mundo sensible, del devenir, como imagen o sombra del mundo verdadero o del ser. Pero su explicación dista mucho de la que había ideado Platón. En primer lugar, la universalidad exige, como vimos, que el fenómeno o la apariencia pertenezcan de pleno derecho al mundo del ser, y no hay, por lo tanto, una escisión total entre ellos: "el devenir pertenece, sin duda, al ser aunque no sea el todo del ser; es de hecho un ser de participación; y el error está solamente en considerar el ser como una cosa

inmutable de la que el-devenir no sería más que una imitación imperfecta" (13).

En el fondo Lavelle confía haber encontrado la solución a este problema de compaginar el ser y el devenir (14) en la identificación que hace desde el principio de sus escritos entre el Ser y el Acto. La afirmación de que el Ser no es más que Acto, está -ya lo hemos observado-, a la base de toda su reflexión filosófica; con ella cree haber superado la metafísica de gran parte de los antiguos, -que es una metafísica de la sustancia entendida como sujeto de inhesión-, y haber encontrado respuesta satisfactoria a problemas que de rechazar la solución clásica, llena de oscuridad y dificultades podía considerarse insolubles de todo punto. Desde el Ser entendido como Acto, intenta responder el autor a las tres cuestiones que acabamos de proponernos y que vendrían a explicar, en el campo ontológico, el proceso constante del devenir.

Ante todo se justifica la necesidad del devenir a partir del hecho mismo de la participación. Sin este mundo sensible, -de sombras como se puede aceptar llamarle-, que está en constante devenir no es posible ni concebible la participación. Porque el devenir no es más que un efecto de este acto de participación y la señal de que es limitado. La participación gira en torno a los dos polos del Acto Absoluto y los actos limitados; pues bien, es el mundo del devenir el que hace posible la existencia de estos actos limitados y, por lo tanto, de la participación misma en cuanto que no es más que la participación de dichos actos en el Acto Absoluto. Sin el mundo sensible no podrían existir los actos limitados porque ¿quién les pon-

dría sus límites? o ¿cómo se podría concebir una actividad limitada sin un dato al que se aplique y en cuya transformación se ejerza?. Así contesta Lavelle a la primera de las cuestiones anteriormente propuestas: es necesario que haya un mundo material para que puedan darse la pluralidad de los seres que participan del Ser.

Este mundo material de los fenómenos o apariencias no es la pura nada, porque, como dice el autor, citando a Malebranche, "la nada no tiene propiedades"; por consiguiente tiene que estar de algún modo inserto en el interior del ser; es lo que pretende indicar cuando afirma que el mundo de los fenómenos no es el todo del ser pero es un aspecto del ser. Así se explica el doble carácter que el mundo presenta para nosotros y que puede parecer contradictorio, pues, por un lado se nos presenta como una apariencia meramente superficial sin espesor y por otro como teniendo un trasfondo inmerso que jamás el análisis podrá llegar a reducir. En el primer caso se trata solamente del espectáculo que el yo hace surgir y que cambia a medida que varía la situación y el grado de perfeccionamiento del yo, mientras que en el segundo caso se trata de la actividad misma del Acto que rebasa la que es propia del yo y que de suyo tiene una riqueza y una profundidad infinitas.

Ambos aspectos se dan en el mundo de los fenómenos y son los que nos aclaran de una parte que el fenómeno sea obra de la conciencia, -en contra de las tendencia empiristas-, porque no hay espectáculo más que para el espectador que lo contempla, y por otra parte, que la conciencia no crea por completo el fenómeno, sino que tras él se oculta una realidad que él nos revela y encubre a la vez. Solo que de esta realidad hay que hacer notar dos cosas 1) que no se

trata de la realidad de una sustancia, es decir de un objeto más su til, que no podemos conocer por la deficiencia de nuestras facultades, sino de la realidad de un acto que reside en su mismo ejercicio, y 2) que esta realidad del acto se esconde siempre a nuestro conocimiento, pero no escapa a la reflexión de nuestra con ciencia.

Así pues, "desde que el acto de participación se cumple, evoca por su insuficiencia misma, por la distancia que lo separa del acto de creación, un espectáculo que él se da y que es como la marca que él mismo deja en lo real: este espectáculo es la realidad misma tal cual se descubre a nosotros en una perspectiva de lo que el acto de participación es el centro. Pero es preciso que este espectáculo no cese de renovarse para que el acto de participación no espere al producirlo. Entra entonces en un devenir indefinido" (15). De este modo responde el autor a la tercera de las preguntas planteadas, explicando al mismo tiempo la necesidad del mundo material como intervalo que separa -y une-, el acto limitado del Acto puro, midiendo la distancia infinita entre ambos, y la necesidad de que este mundo material esté en constante devenir porque el acto debe estar siempre en ejercicio para no desaparecer en la nada.

La actividad del yo es la que crea el espectáculo que el mundo ofrece y del que yo soy el centro (16); ahora bien, si lo propio de la actividad del yo es no poder ejercerse de una sola vez para siem pre, sino renovarse constantemente para afirmar su puesto en el in terior del ser, se comprende que el espectáculo del mundo, que no es más que el producto de su actividad, se renueve también incesan

temente y se presente a nosotros bajo la forma de un desfile constante de apariencias que se suceden unas a otras en un proceso que no se interrumpe nunca. Se comprende también desde esta perspectiva que solamente el mundo sensible esté sometido al devenir, pero no el acto limitado (17) que es el que lo produce y le da su unidad, pero permaneciendo él mismo fuera del ámbito de su alcance.

"Es, pues, evidente que el acto que engendra el espacio y el tiempo, que produce a la vez la multiplicidad de sus elementos y la relación que los une no puede ser insertado él mismo en el espacio y en el tiempo: él no introduce allí más que sus efectos" (18).

Por eso, concluye el autor, "el devenir no puede ser opuesto al ser. Es interior a él. Es el medio por el que el ser particular se constituye en el interior del ser total, la huella de su acción, el testimonio del intervalo que separa al acto puro del acto de participación, y del esfuerzo progresivo que intenta llenarlo. El ser no le está subordinado (al devenir). Es él, el que está subordinado al ser" (19).

Esta conciliación que Lavelle pretende haber conseguido entre el Ser-Acto y el devenir de los fenómenos, supone una revalorización del mundo sensible por encima de las previsiones más optimistas. Gracias a que la existencia del mundo es solamente instantánea, puede el yo afirmar su independencia respecto a todos los objetos que le rodean y su primacía sobre ellos, empleándolos como instrumentos para ejercitar y actualizar sus facultades, -que de otro modo permanecerían como puras potencias-, y separándose, una vez que le han servido, sin llegar a coincidir con ellos más que "de una manera



tangencial". Pero esta coincidencia tangencial, en el instante, con el fenómeno basta para que "se realice esta actividad puramente espiritual que resucita el pasado, anticipa el porvenir y convierte sin cesar lo que quiero en lo que soy" (20).

Una observación de Lavelle, ya insinuada más arriba, llama singularmente la atención por las consecuencias a que conduce: la de que el devenir no es más que una perspectiva constantemente renovada sobre el ser. El centro de esta perspectiva es la conciencia y su campo y objeto sería toda la inmensidad del ser, que al no poder ser abarcado de una vez por mi conciencia limitada, le descubre sucesivamente aspectos distintos en un proceso que de suyo no tendría fin. También desde este punto encuentra Lavelle una justificación para la irremediable existencia del devenir, pero lo más sugerente de la afirmación está en el paralelismo que establece con una perspectiva espacial. En efecto, el devenir cambia según la posición que el ojo ocupa. Creemos que a medida que pasa el tiempo ensanchamos esta perspectiva, como se agranda el horizonte cuando nos elevamos en el espacio, pero somos aquí víctimas de una ilusión. El paso del tiempo no supone una mera ampliación de la misma perspectiva, sino un cambio total de ella. Si la perspectiva está en función del centro desde el que se contempla, al desplazarse este centro aquella cambia por completo; no es que sea la misma panorámica vista desde otro punto, como pudiera desprenderse de una identificación con la perspectiva espacial, sino que se trata sencillamente de un espectáculo nuevo. Así se explica que el pasado se renueve constantemente para nosotros a medida que se renueva el presente que es el centro

desde el que lo contemplamos. Es cierto, sin embargo, que estamos seguros de que "hay un devenir común a todas las conciencias, como creemos (también) que no hay más que un sólo mundo: pero este devenir y este mundo no tienen para nosotros más que un carácter de abstracción y expresan las condiciones universales de toda participación posible en tanto que dan una misma estructura del dato, es decir, al mundo actualizado en cada instante por cada conciencia particular" (21).

El mundo común a todas las conciencias, que nos imaginamos existiendo realmente fuera de todas ellas no es en realidad más que una abstracción vacía, como el concepto Kantiano antes de ser aplicado al contenido de la intuición. El único mundo real es el que percibe cada conciencia y en el que cada una actúa y se comunica con las demás; fuera de esto no hay más que la unidad trascendental (22) de ese esquema abstracto que es condición universal de toda participación posible.

Bastaría un análisis superficial para descubrir la mutua implicación existente entre el concepto de fenómeno y el de devenir (23); porque lo que cambia sólo puede ser apreciado por un sujeto que no cambia y el cambio mismo únicamente es concebible si se trata de una apariencia que "no puede ser confundida ni con el ser del sujeto, ni con el ser de las cosas". El devenir es, por lo tanto, la ley de todo fenómeno (24); pero teniendo en cuenta que el fenómeno tiene dos caras que es necesario distinguir: una objetiva, por la que tiene un contenido y otra subjetiva por la que nos da su representación. Aún de la objetiva, hay que decir que el contenido

en cuestión no es un objeto capaz de subsistir sin la conciencia, -pues la expresión "objeto en sí" es contradictoria-, sino que la realidad que se oculta tras el fenómeno no es más que la del Acto infinito que sobrepasa mi actividad y que siendo actividad en sí misma, adopta para mí la forma del dato.

Los dos aspectos -subjetivo y objetivo-, del fenómeno pueden analizarse separadamente, pero respetando a cada uno su propia originalidad. Los intentos de reducir cada uno de ellos al otro conducen sin remedio al materialismo o al idealismo (25).

El devenir es creación del acto como la ciencia es creación de nuestro espíritu. Pero acto y espíritu son la misma cosa y ocurre que ninguno de ellos se reconoce en su obra. La ciencia que es evidentemente obra del espíritu, no reserva en ella, sin embargo, ningún lugar para el espíritu mismo que la ha creado, y de igual modo, "se buscaría vanamente en el devenir el puesto mismo del acto que lo produce" (26). El devenir como la ciencia parecen adquirir de esta manera una suerte de autonomía y subsistencia propias; y esto es lo que ha conducido a muchos hombres a no ver más allá de ellos el acto que los ha hecho posibles o a considerar en todo caso que un tal acto habría de ser totalmente ajeno a nuestra experiencia. Ciertamente la experiencia no nos da más que el devenir de los fenómenos, y se comprende que, separado del acto que lo produce, este devenir nos parezca eterno; pero esta eternidad no es más que "la eternidad de la participación: que ella cese, y es el mundo mismo el que se desvanece" (27).

El devenir a que nos estamos refiriendo es el devenir de los fenómenos o de las apariencias, y "si se toma la palabra devenir en el sentido estricto, habría que concluir que no hay otro devenir que el de la materia, es decir, del fenómeno" (28); pero, estrechamente unidos a la materia, están los estados del yo; no se puede olvidar que nuestro cuerpo no se distingue de la materia más que "por el sentimiento de pertenencia", es decir, porque de él tengo la afección, mientras que de las demás cosas no puedo tener sino su representación. Es por eso que se puede hablar también de un devenir de nuestros estados afectivos y hasta en algún sentido de un devenir de la conciencia misma. Pero de estos puntos trataremos en la tercera parte a propósito de la formación del yo.

La doctrina del devenir no puede cerrarse, sin embargo, sin una consideración sobre otro aspecto del tiempo que parece oponérsele, aunque en realidad viene solamente a completarlo. Porque "la noción de tiempo no se agota con el devenir. Sino que el devenir es un aspecto de él que es preciso unir a la duración e incluso a la eternidad para comprender su esencia y significación" (29).

Devenir y duración constituyen las dos caras del tiempo, que se oponen pero que no pueden concebirse separadamente: sin duración no podría haber devenir, pues "no habría ningún lazo entre sus términos sucesivos" y sin devenir tampoco existiría la duración, pues no podrían distinguirse en ella una pluralidad de momentos". Hemos visto como la esencia del tiempo puede expresarse mediante "la conversión, en el presente, del porvenir en pasado"; pues bien, esta esencia del tiempo podría igualmente ser expresada mediante

"el lazo o el contraste del devenir y de la duración". Una y otra se sitúan en el campo de las formas ya actualizadas del ser y expresan respectivamente aquellas, de entre las anteriores, que deben desaparecer o perdurar en el seno de nuestra conciencia.

También aquí hay que conciliar dos doctrinas que parecen oponerse y que, sin embargo, son insuficientes si se toman por separado: "una sostiene que no hay nada que no se desvanezca sin cesar, como si el tiempo se redujera al devenir; la otra sostiene, por el contrario, que no hay nada que pueda abolirse, como si el tiempo se redujera a la duración que conserva en ella todas las cosas" (30). Ambas doctrinas son verdaderas con tal de que no se excluyan mutuamente; y de lo que se trata, según el autor, es de encontrar el principio que las haga compatibles. Para ello es necesario, una vez más, someter a reflexión los datos que nos proporciona la experiencia, porque ocurre con frecuencia, como ya hemos tenido ocasión de comprobar, que la interpretación espontánea y vulgar de los mismos no es la interpretación correcta.

Lavelle constata que nuestro "deseo de superar el cambio es tan fuerte que los hombres no han cesado de buscar en la naturaleza misma un elemento permanente que la haga inteligible. Pero como este elemento no puede pertenecer al mundo de los datos, hubo que contentarse, en general, con una permanencia relativa y aproximada, debida no a la esencia del objeto, sino a la imperfección de los procedimientos de observación" (31). Al referirnos a la experiencia del tiempo, hemos observado cómo los cuerpos sólidos, debido a su estabilidad e inmovilidad, —que, sin embargo, son sólo aparentes—, "evocaban la idea de una permanencia de la forma y

del lugar que parecía-sustraerlos al tiempo", es decir al devenir, mientras que los fluidos, "móviles y huidizos", dan la impresión de estar inmersos en ese fluir, -de ahí su propio nombre-, constante del tiempo.

Pero bien sabemos que hasta los cuerpos más estables están sometidos a un constante proceso de transformación y cambio; con la única diferencia, respecto a los cuerpos de existencia más precaria, que la rapidez de sus transformaciones es más lenta e incluso imperceptible para nuestros sentidos. La diferencia no está tanto en los cuerpos materiales, cuanto en el sujeto que los contempla, y como observa el autor, "es evidente que si el cambio es continuo e irresistible (en todos los cuerpos de la naturaleza), su grado de rapidez, su relación con nuestros medios de observación, no tienen ningún interés teórico" (32).

La conclusión de este análisis no puede ser, por tanto, otra que la de negar toda duración a los objetos externos, es decir, al mundo de lo dado: "No hay nunca duración de las cosas, aunque puedan cambiar lo bastante lentamente para que este cambio se haga insensible", y "la duración reside siempre en la operación por la que nosotros religamos en ellas, ya los diferentes momentos, ya los diferentes aspectos de su devenir" (33). De la misma manera que el acto del espíritu no puede estar sometido al tiempo, así también hay que decir de las cosas, -y de todo lo dado en general-, que su existencia no puede rebasar el corte sin límites del instante.

Es un error pensar que los cuerpos duran; porque nada puede durar

en el tiempo; todo lo que se encuentra en su interior se renueva constantemente. Sólo dura el espíritu, y es él quien presta a las cosas la duración que en una consideración espontánea pensamos que les pertenece. Las consecuencias que de esta concepción se derivan para la vida práctica son incalculables; y el autor las extrae a parte, en sus obras morales, escritas, según confesión propia, con más libertad y soltura, sin los prejuicios sistemáticos a que obliga todo razonamiento filosófico. Pero las bases de toda moral hay que buscarlas siempre en una teoría metafísica.

Según la teoría Lavelliana, todo intento destinado a conservar la presencia sensible de las cosas es un intento destinado de antemano al fracaso. Y quien toma como modelo de existencia la existencia material no puede menos de sentirse impotente y aun desesperado ante la realidad del devenir que se la hurta constantemente de las manos. Porque "es un error grave pretender que la duración integre necesariamente la totalidad del pasado sin dejar que se pierda nada" (34); nadie puede impedir que el devenir arrastre consigo todo lo que permanece "en estado de fenomenalidad pura". El mensaje de Lavelle en este aspecto no es el de cerrar los ojos ante la realidad del devenir, sino el de interpretar esta realidad, -cuya imposibilidad por nuestra parte de rehuir describe sin paliativos-, en un sentido positivo para nuestra existencia.

El problema está, en buscar, sobre la base de que todas las cosas pasan sin cesar, cuál es el sentido de este devenir y cuáles son sus aspectos positivos o negativos para nuestra existencia. Y el autor concluirá, que, lejos de constituir un motivo de queja, el devenir es el medio de que disponemos para afianzarnos en la existencia y construir nuestra propia personalidad. Si es un error ma

nifiesto el pensar que todo dura y nada se pierde, no lo es menor el desear que ello ocurra. Porque la duración es un valor absoluto, sino relativo; y relativo precisamente a la naturaleza de las cosas que duran. Tan funesto sería que pereciera lo que debería perdurar como que perdurara lo que debería parecer. Aquí se enmarca la tesis Lavelliana sobre el sentido del devenir y la duración. El universo material, todo el mundo de lo dado, posee solo una existencia instantánea, está en constante devenir, porque su misma esencia es la de pasar incesantemente.

Para Lavelle la realidad no solamente es así, sino que debe serlo, y sería contraproducente pretender que fuese de otro modo. Es así, -y lo es necesariamente-, porque el dato no puede tener más existencia que la que le confiere la actividad que lo suscita; fuera de ella no es nada, al menos en cuanto dato, (es absolutamente contradictoria la existencia de un dato que no lo sea "para" alguien) y esta actividad, si quiere mantenerse como tal, no puede coincidir con el dato más que tangencialmente, en el instante, pues de otro modo vendría a confundirse con él. Y debe ser así, porque toda la finalidad del dato está en que el acto se cumpla, lo cual se lleva a cabo en el instante; y por lo tanto fuera del instante la existencia del dato no tendría ya ningún sentido.

El yo, que fragua en el tiempo su esencia intemporal, no debe aspirar a perpetuar las determinaciones temporales destinadas a perecer, sino que debe encontrar en ellas una vía de acceso a la eternidad, y abandonarlos al devenir, una vez que han dejado de servir a este fin o empiezan a dificultarlo. Por eso la duración no



se identifica con el valor, e incluso deja de ser un valor si duran las cosas que no lo merecen, que "merecen perecer". Y esto "sucede con la duración misma de la vida; la cual no debe ser mirada como el bien supremo" (35). Nuestra vida en el tiempo no tiene otra finalidad, según el autor, que la de hacer posible la actualización del acto en que el yo consiste. Y lo mismo que el dato debe desaparecer en el instante, una vez que ha cumplido su misión, para no aprisionar la actividad misma que gracias a él se había ejercido, así también nuestra propia vida debe sucumbir en el tiempo, cuando deja de servir al fortalecimiento del yo o corre peligro de entorpecerlo.

Pero si la duración es una propiedad del espíritu, y no de las cosas, que están siempre en el devenir, como se ha dicho hace un momento, resulta que para que estas cosas duren, es preciso que caigan en el pasado. Las cosas pasan, pero permanece la memoria que conservamos de ellas; o, como dice el autor, "el objeto sólo dura en el recuerdo". (36). De donde se deduce que "la duración es la espiritualización de cada cosa". Toda la vida humana es concebida por Lavelle como un constante proceso de espiritualización progresiva que la actividad del yo lleva a cabo sobre el mundo que le es dado desde fuera. Gracias al dato que le ofrece resistencia, la actividad del yo produce la imagen o percepción subjetiva, que es un primer paso en el camino de la espiritualización. Pero esta imagen es todavía de un objeto concreto; persisten en ella los caracteres materiales de la individualidad en el espacio y en el tiempo. Es preciso que poco a poco vaya perdiendo estas adherencias de la materia para convertirse en idea universal; con lo cual se habría dado un segundo paso en su espiritualización. Y finalmente, aun la

misma idea, debe ser despojada de todo contenido para resolverse en la pura actividad del espíritu, e incorporarse a la esencia misma del yo. Tal es el proceso en que nos hallamos inmersos y el programa que estamos llamados a desarrollar (37).

Lo difícil de explicar es cómo se produce cada una de estas misteriosas transformaciones, por las que el objeto se espiritualiza progresivamente en un proceso ininterrumpido. Porque la materia sirve para que el acto se realice, pero una vez realizado, su ejercicio no se interrumpe ya nunca, porque se ejerce al otro lado del tiempo, en el presente total del Acto Absoluto, que no es más que la propia eternidad. La descripción de cómo se realizan cada uno de estos pasos es una empresa que parece exceder los límites del entendimiento humano; desde luego en el autor no aparece tal descripción, sino que, se limita a la simple constatación de los hechos.

Hay otro aspecto importante de la duración, sobre el que conviene insistir, si bien se deduce fácilmente de cuanto llevamos dicho. Y es que la duración no puede ser entendida como una permanencia inmóvil, como una presencia continua e inmutable. La duración es una presencia continuada, pero que se renueva constantemente. Es evidente que lo único que puede ser conservado es nuestro pasado, y que sólo puede ser conservado en la memoria. Pero "bien sabemos que la memoria no conserva el presente tal cual ha sido, que no es su embalsamamiento o momificación. La memoria es al contrario el acto viviente por el que tomamos posesión de nosotros mismos y transformamos en nuestra propia sustancia espiritual toda la experiencia que hemos podido adquirir" (38). Inclu

so esta transformación, que es obra nuestra, tiene mucha más importancia que la experiencia misma, que le dió origen, y que no está siempre en nuestra mano controlar. Esto explica el que, en la formación del yo, importe poco o nada las condiciones materiales que rodean nuestra vida y el ambiente en que se desarrolla; ni siquiera su mayor o menor duración. Porque no se trata de al macenar experiencias en sentido cuantitativo o cualitativo. Al fin y al cabo, toda experiencia debe renunciara sus caracteres in dividuales y concretos si quiere servir a los fines del espíritu; y la memoria debe liberar cada vez más nuestra actividad interior de la servidumbre de la imagen, del mismo modo que la imagen pare cia haberla liberado de la servidumbre del objeto" (39).

El enriquecimiento de la actividad no consiste en el cúmulo de ex periencias adquiridas, sino en su liberación; la actividad "debe ser desinteresada con respecto a la riqueza interior como tal, o mejor dicho, su verdadera riqueza consiste en esa magnífica pobreza en la que se reduce a la pura actividad indiferente a todos los estados de los cuales ya no es prisionera" (40). Precisa mente el peligro de la vida, contra el que hay que luchar constan temente, está en aprisionar la actividad del yo, una vez que le ha permitido ejercerse, en vez de dejar que esta actividad se li bere y purifique constantemente de todos los estados materiales y acrisole su esencia espiritual, cumpliendo de este modo la ver dadera vocación a que ha sido llamada. Por eso es necesario que la vida misma se termine un día, y en la concepción Lavelliana, el hecho de la muerte no significa, más que el último paso que nos libera del presente instantáneo del tiempo y nos introduce en el

presente de la eternidad.

En la expresión de que el pasado constituye nuestra sustancia espiritual, el término sustancia no puede ser tomado, naturalmente, como sustrato; algo hecho o inmóvil; sino que se trata de un acto del que dispone ya siempre nuestra libertad. Y si lo propio del acto es estar en constante renovación, se comprende que el pasado sea evocado en el acto de la memoria de manera siempre distinta. Por eso el pasado, que no es para cada uno de nosotros más que el presente de su recuerdo, cambia y se transforma constantemente; e incluso se puede decir de él que es nuestro futuro espiritual, en la medida en que, una vez que la participación se ha cumplido y el yo se ha encarnado en el dato, -el cuerpo y el mundo-, su porvenir consistirá fundamentalmente en purificarse de toda materia y de toda pasividad para acercarse cada vez más a la perfección del Acto Absoluto, aun a sabiendas de que no llegará a igualarlo nunca. Y por eso este proceso de purificación del acto que constituye la esencia del yo no se interrumpirá nunca; ni siquiera después de la muerte del cuerpo, la cual es vista por Lavelle como condición necesaria y paso definitivo hacia esta liberación del acto, una vez que el cuerpo le ha proporcionado los medios de su realización.

Llega un momento, dirá el autor, en que el cuerpo y la vida misma ya no pueden servir más al enriquecimiento del yo y no harían más que entorpecer su perfeccionamiento y hacer peligrar su independencia. Sería un empeño insensato aferrarse entonces a la vida y pretender que se prolongue, como por inercia, una situación de la

que ya nada podemos aprovechar. Quien haya penetrado en el verdadero sentido y auténtico valor de la vida, no la tomará como el bien supremo del yo, sino como el instrumento de su realización.

Pero es en la tercera parte, donde deben ser examinadas estas consideraciones finales que coronan la obra Lavelliana y a cuya justificación están encaminados todos los análisis anteriores. Sólo se pretende por ahora apuntar a la meta y bosquejar las líneas generales que se han de recorrer paso a paso hasta llevar a ella.

Hemos dicho anteriormente que las cosas no duran, que lo propio de ellas es el ser arrastrado constantemente en el devenir y que sólo el espíritu permanece a través del cambio. Esta afirmación parece oponerse a la experiencia unánime, que podemos confirmar en cada momento, de que en la materia se conservan las huellas del pasado. Todos los pueblos conservan con la mayor diligencia y esmero sus monumentos históricos y museos artísticos y culturales, donde perduran, encarnadas en la materia, las obras de los grandes espíritus que nos han precedido en el tiempo. La misma configuración de la tierra -el planeta en que vivimos-, conserva tanto en su relieve, como en su estructura profunda las señales de las grandes conmociones que la han sacudido a través de los largos ciclos de su historia; señales que nos permiten precisamente reconstruir estas etapas y establecer su evolución hasta nuestros días como lo demuestra la geología y demás ciencias afines.

Pero en esta creencia espontánea, se esconden, según la teoría de Lavelle, algunas contradicciones que es preciso sacar a la luz. Si el fenómeno se da en el instante y se desvanece con él, la dura

ción fenoménica no puede entenderse más que imaginando que cada fenómeno conserva los caracteres del que le precedió en el instante anterior, y que el que la sucederá en el instante siguiente conservará, a su vez, los suyos propios "es la ilusión que tenemos cuando pensamos que es nuestra misma vida la que continua, sin caer en la cuenta de que hay en esta fórmula una especie de contradicción, puesto que decir que continua, es decir que es distinta, como es necesario que lo sea ya que ocupa diferentes momentos del tiempo" (41). Hace notar el autor la ambigüedad que se esconde en el término "el mismo"; pues "si no se le quiere reducir a una especie de paréntesis o similitud, es preciso que designe solamente una identidad numérica entre los términos. Pero no puede haber ninguna identidad numérica entre los modos de la sucesión. Lo que demuestra muy a las claras que la identidad no debe ser referida nunca al contenido mismo del tiempo sino solamente al acto intemporal por el que este contenido es puesto como mío" (42).

Los fenómenos que se suceden, -y no se puede perder de vista que todo dato reviste para mí conciencia la forma de fenómeno-, son siempre distintos; puede haber entre ellos relaciones de semejanza o de cualquier otro tipo, pero nunca identidad numérica. La identidad es propiedad solamente del espíritu que los percibe y les da la unidad que ellos parecen ostentar en su propio nombre. La creencia común de que el presente no es más que la suma o el resultado de elementos acumulados en el pasado no resiste el análisis crítico. Porque no se puede concebir cómo el pasado podría penetrar e impregnar de algún modo el presente sino es a través del espíritu que los recrea, continuamente a uno y otro (43). Pa-

rece que las cosas coñservan las huellas del pasado, pero es sola-  
mente el espíritu el que las conserva. Es la madurez del espíritu  
el que las hace revivir en cada momento, teniendo en cuenta que  
en cada instante se renueva todo, menos el espíritu, aunque las  
cosas parezcan evolucionar independientemente de él. "En el pre-  
sente, todo es presente. En este cuerpo que crece, todas las par-  
tes se renuevan a cada instante, no se forman una tras otra para  
yuxtaponerse después gradualmente. Se recrean todas a la vez inde-  
finidamente; y esta recreación no es una simple prolongación del  
pasado en el presente sino una expresión siempre nueva del nivel  
alcanzado en cada momento por el acto de participación" (44).

Se pueden distinguir dos tipos de cosas materiales: aquellas que  
se nos imponen sin que nosotros hayamos actuado sobre ellas (una  
roca, una montaña), y aquéllas que han sido transformadas por no-  
sotros y llevan el sello de nuestra acción. No hace falta en este  
segundo caso que se trate de la obra de un gran artista; cualquier  
cambio introducido en las cosas por insignificante que sea, en  
cuanto es efecto de nuestra libertad, es revelador en ellas de la  
actividad de nuestro espíritu. Pues bien, ni las cosas que se dan  
al margen de nuestra acción, ni aquellas que nosotros hemos contri-  
buido a producir tienen en sí mismas la propiedad de durar. La es-  
tabilidad aparente de una roca, por ejemplo, se explica por la se-  
mejanza entre las percepciones sucesivas que de ella tenemos y por  
la lentitud de su transformación interna, -que sin embargo sabemos  
que es continua-, si la comparamos con la rapidez con que cambian  
las demás cosas que la rodean. Y si se trata de la obra de nues-  
tras propias manos, lo que dura de ella no es tampoco su materia,

de la que se puede decir lo mismo que de la roca, sino su forma, es decir, la parte que el espíritu ha puesto en ella.

En ambos casos la duración de las cosas es siempre prestada por el espíritu: "no hay por lo tanto más duración que la espiritual; y la duración de las cosas testimonia la imposibilidad para el devenir de bastarse, sin que el espíritu lo sostenga y lo penetre" (45). No es que el espíritu haga durar las cosas, pues, como tantas veces hemos dicho, las cosas están siempre inmersas en la corriente del devenir, si no que lo que hace el espíritu es que las cosas que llevan su marca, le permitan "reencontrar la historia de los actos por los que él las ha modificado poco a poco. Podría parecer que esto se refiere solamente a las cosas sobre las que hemos actuado directamente -y aún, podría decirse, físicamente-, pero no hay que olvidar que de algún modo la actividad de nuestro espíritu se ejerce sobre el mundo entero, en cuanto que es para nosotros al menos, objeto de representación. Y en este sentido también la roca es objeto de nuestra actividad y también en ella, como en la obra modelada con nuestras manos, puede encontrar el espíritu la historia de los actos por los que las ha configurado.

Esta concepción, que como vamos a ver encuentra cierta confirmación en la experiencia misma, nos lleva a invertir las relaciones, que normalmente estamos acostumbrados a establecer entre las cosas y nuestra actividad. Pues pensamos por lo común que nuestro espíritu reconstruye el pasado y puede pensar en él gracias a las huellas que la materia ha ido acumulando y conserva en ella con independencia de todo pensamiento. Pero en realidad sucede lo con



trario: no es que el espíritu tenga que descifrar en la materia, como leyendo en un libro, los hechos pasados, sino que, conteniendo en sí mismo todo el pasado, suscita en cada momento una apariencía material nueva en la que aquél se plasma y expresa. Las cosas presentes no son la causa para que el espíritu connstruya el pasado, sino el efecto y la manifestación de que el espíritu se ha enriquecido con la posesión de la experiencia vivida. La evolución del mundo es solo la manifestación -y en este caso, la consecuen-cia-, de la evolución de nuestro espíritu y va siempre paralela con ella.

En realidad esta doctrina no es más que una derivación lógica y por línea directa de su concepción del acto como anterior y determinante del dato. No hay acto sin dato en el que se actualice, pero es el acto quien tiene la primacía y quien modela el dato según sú grado de perfección. Todos vivimos en el mismo universo, pero cada uno tiene de él una representación, -y esta representación es su verdadero mundo, pues tras ella no hay más que una abstracción-, más o menos perfecta, según la madurez y perfección propias. Hemos referido al respecto la afirmación Lavelliana de que "cada uno vi-ve en el mundo que se merece". Por eso mientras que para unos es el instrumento de su liberación y de una espiritualización constante, otros ven en él un pesado lastre que hay que soportar sin remedio, o un absurdo en cuyo seno nos encontramos un día sin saber cómo ni por qué.

El mundo en sí no tiene ningún valor positivo pero tampoco negativo; de cada uno depende hacer de él "un infierno o un paraíso", según la actividad que libremente consienta ejercer. Todo ello en -

cuentra una constante confirmación en la experiencia, que nos mues  
tra cuán distintos son las posturas ante el mundo y la vida de unos  
a otros hombres; con la observación de que la grandeza o miseria  
que reviste para unos u otros no es en el fondo la causa de su  
respectivo optimismo o pesimismo, sino el efecto del uso que cada  
cual ha hecho de su libertad. El acto necesita la pasividad del  
dato para encarnarse y dar testimonio de sí; y ello hasta tal punt  
to que el ser se puede reducir a "dar testimonio" (46). A medida  
que esta actividad se ejerce, va cobrando más consistencia y ener  
gía, y el dato que le responde es cada vez menos rígido; el enriquec  
imiento del acto lleva consigo la progresiva flexibilización  
del dato, para que pueda expresar las inflexiones cada vez más su  
tiles y delicadas del espíritu.

Si se considera el dato separadamente, parece que hay en él una e-  
volución o un progresivo enriquecimiento (47), pero en realidad no  
se da ni lo uno ni lo otro. El dato se renueva constantemente (48)  
y es el progreso del espíritu el que crea cada vez un dato más  
perfecto que el anterior. También en la experiencia se puede en-  
contrar la confirmación de este resultado, pues aunque un objeto  
(una pintura, un resto arqueológico) conserve hue<sup>l</sup>las de incalculable  
valor, solamente el espíritu cultivado es capaz de apreciarlas  
las, sin que esos mismos objetos merezcan un especial interés pa-  
ra quien interiormente no ha llegado a ese grado de sensibilidad.  
De donde se deduce que es el espíritu y no el objeto el deposita-  
rio de este valor.

El análisis del devenir y la duración nos ha llevado a una expli-  
cación de la vida del hombre en el tiempo. Pero esta vida está lla

mada a desaparecer también un día en el devenir, como lo demuestra de modo irreversible el hecho universal de la muerte. Es evidente que ésta supone un límite y una barrera impenetrable a la observación y a toda experiencia posible. Pero quizá no sea impenetrable a toda consideración; y en último término, habría en ello la conclusión de un razonamiento y no una simple afirmación gratuita y a priori.

- (1). Du tems, 329.
- (2). De l'acte, 254-267.
- (3). Hemos visto en el cap. VIII cómo no pudo haber experiencia directa del tiempo.
- (4). Du temps, 330.
- (5). Ib., ib.
- (6). Limitado doblemente: por su interior en cuanto que sólo consigue ejercer una parte mínima de la actividad total, y por el exterior en cuanto que se encuentra con la resistencia del dato, que le sirve de apoyo, pero que tampoco llega nunca a vencer plenamente.
- (7). Cfr. Du temps, 264.
- (8). El problema de la creación del que hemos tratado en el cap. V.
- (9). Du temps, 332.
- (10). Ib., 335.
- (11). Ib., 333.
- (12). Ib., 334.
- (13). Ib., ib.
- (14). Se trata, en realidad, del problema del Ser y los seres (cómo se puede establecer una dependencia de éstos con respecto a aquél sin caer en el panteísmo) o de lo Uno y lo múltiple, el Infinito y lo finito... que constituyen el núcleo mismo de toda metafísica.
- (15). Ib., 334-35.
- (16). Está claro que se trata del mundo de los fenómenos y este centro es sólo un centro de perspectiva, pues ontológi

camente el centro no puede ser más que el Acto Absoluto.

- (17). Ni, con mayor razón, el Acto Absoluto, por supuesto. En  
     . Du temps, 338 escribe el autor que "el acto de participaci  
     ción no cesa de engendrar el devenir sin engendrarse él  
     ----- mismo en el devenir."
- (18). De l'acte, 268.
- (19). Ib., ib.
- (20). Ib., ib.
- (21). Du temps, 336.
- (22). La doctrina de la trascendentalidad sólo aparece tematizada  
     da, como hemos reseñado, en su última obra "Manuel de Me-  
     thodologie Dialectique".
- (23). "Se demostraría fácilmente que, lo mismo que la noción de  
     fenómeno implica la de devenir, la noción de devenir im-  
     plica también la de fenómeno". Du temps, 344.
- (24). Cfr. Du temps, 359 "la ley del fenómeno es la de no aparece  
     cer más que para desaparecer"
- (25). Cfr. Du temps, 345-46.
- (26). Ib., 340.
- (27). Ib., 334.
- (28). Ib. 359.
- (29). Ib. 352.
- (30). Ib., 369-70.
- (31). La dialectique, 268.
- (32). Ib., 269.
- (33). Du temps, 391.
- (34). Ib., 386.

- (35). Ib., ib.
- (36). Ib., 389.
- (37). Se comprende fácilmente desde esta perspectiva la afirmación Lavelliana de que "cuando el presente se convierte para nosotros en pasado, no es un presente perdido, (sino que) es un presente nuevo transfigurado, espiritualizado" Du temps, 392.
- (38). Du temps, 392.
- (39). Las potencias, 27.
- (40). Ib., ib.
- (41). Du temps, 377 Subrayado del autor.
- (42). Ib., ib., en nota.
- (43). Es evidente que para Lavelle no puede darse causalidad en sentido estricto en el mundo del dato. La causalidad es propiedad del espíritu solamente. Sus afinidades en este punto con Malebranche, hacia el que no oculta sus simpatías, en varias ocasiones, son ciertamente notables.
- (44). Du temps, 377.
- (45). Ib., 383.
- (46). De l'être, 293: "Ser es testimoniar"
- (47). La evolución -aparente siempre, según el autor-, no siempre es progresiva y enriquecedora. También se da la regresión, como lo demuestra la biología. Tal regresión tendría cabida fácilmente en el sistema Lavelliano, si se piensa que la libertad puede elegir el valor positivo o el negativo.
- (48). Nace y muere en el instante. Para Lavelle la evolución no es más que una creación continua.

### XIII.- TIEMPO Y ETERNIDAD

Como hemos tenido ocasión de comprobar, Lavelle suele hacer partir sus reflexiones sobre los distintos temas filosóficos, de la consideración espontánea de nuestra experiencia (1). Es el análisis de esta experiencia superficial -la que es la primera por el carácter de superficie inherente a todo conocimiento-, el que nos permite ir penetrando poco a poco en el espesor que está tras esa superficie y que ella nos oculta y manifiesta a la vez. Pero, si bien la apariencia del mundo -que también es siempre superficial-, nos oculta a todos la auténtica realidad del ser, el descubrimiento de ésta última a través de la anterior sólo algunos saben hacerlo adecuadamente. El fenómeno es la pantalla que nos oculta el ser y el signo que nos lo revela. Solo que todos lo perciben como pantalla y únicamente algunos lo descubren, además, como signo.

Hemos aludido ya a las frecuentes críticas del autor contra las inadmisibles restricciones que se han hecho en filosofía del término experiencia (2). Lavelle no admite que tenga que reducirse a la experiencia sensible. Tal vez ello sea necesario en las ciencias por razones de método, pero la filosofía no puede dejar fuera de su conocimiento ningún sector del ser, por el hecho de que nuestra captación de él no ofrezca plenas garantías. Así se explica que el tema de la eternidad no sea objeto de ninguna ciencia, pero sí pueda ser abordado desde una reflexión filosófica.

Consciente de los malentendidos a que puede dar lugar, Lavelle antepone

a su tratamiento una serie de observaciones que es preciso tener en cuenta para situar convenientemente su planteamiento. Ante todo, se detecta en nosotros una tendencia a definir la eternidad como la negación del tiempo. "Y como no tenemos otra experiencia que la del tiempo, se comprende que la eternidad pueda aparecer no sólomente como un misterio, sino como una quimera. Por consiguiente, unos se limitarán a afirmarla, pero resignándose a no saber ni decir nada de ella, y otros, considerando la eternidad como la negación de to dos los caracteres de la realidad tal cual podemos aprehenderla, no temerán en considerarla como otro nombre de la nada" (3). En ambos casos se considera imposible cualquier investigación sobre la eternidad, y, por lo tanto, inútil todo intento de llevarla a cabo. La eternidad o es sinónimo de la nada o tiene una entidad inasequible a la razón.

Pero ambas posturas pueden ser, a su vez, contestadas. De momento no deja de haber una cierta contradicción en afirmar que "sobre la eternidad nada se puede afirmar", pues hay ya en el mismo enunciado una afirmación bastante fuerte; y en cuanto a considerarla como "la pura nada" es imposible en el sistema de Lavelle, pues ya hemos visto cómo la nada a secas (es decir, la nada absoluta) queda totalmente excluida y todo aquello de que se pueda hablar o pensar, de alguna manera queda siempre enmarcado en el interior del ser.

No pretende Lavelle que tengamos una experiencia clara de la eternidad ni que sea fácil explorar su naturaleza y el sentido que tiene para nosotros, pero tampoco quiere cerrarse de antemano toda posi-



bilidad de investigación. Gran admirador de Descartes, -aunque no siempre seguidor de su doctrina (4), Lavelle invoca en este punto el razonamiento cartesiano de que lo finito supone el infinito y encuentra en él su explicación. A fin de cuentas, el tiempo y la eternidad no son más que "otra expresión de la realidad entre el finito y el infinito" (5). Eternidad e infinito no son conceptos negativos más que en apariencia; puesto que lo que uno y otro niegan es a su vez una negación. La experiencia del tiempo ha sido de finida anteriormente como "la experiencia de una negación y de una pérdida": de la pérdida constante de todo cuanto vemos, sentidos y poseemos. Pues bien, si la eternidad ha de ser definida como la negación del tiempo, resulta de ello que no es un concepto negativo, sino positivo. Y la conclusión a que va a llegar el autor es la de que el tiempo no excluye la eternidad, sino que la implica y recibe desde ella su sentido profundo. Y lo que todavía es más importante: que ya en la experiencia del tiempo está implícita de alguna manera la experiencia misma de la eternidad: a falta de esta experiencia, la eternidad "nos aparecería a la vez como ininteligible y como imposible".(6).

Hay, por lo tanto, en cada ser humano, cuya existencia se manifiesta y realiza en el tiempo, una cierta experiencia de la eternidad que está al otro lado del tiempo. Se trata de precisar, en la medida de lo posible, el contenido de esta experiencia y ante todo de poner de manifiesto que se da tal contenido y no se trata de un término vacío.

Se da un aspecto en el tema, que ofrece una mayor facilidad y que

el autor trata con gran firmeza y seguridad y parece dejar bastante claro. Se trata de la crítica que hace tanto de las concepciones vulgares, -el prefiere decir "populares"-, como de algunas que pretenden pasar por filosóficas o teológicas. En casi todas descubre algún atisbo de la realidad, -que es el que las justifica y explica-, pero en conjunto resultan inaceptables, generalmente por incompletas. Este es el aspecto negativo del tema, en el que, más que de analizar en qué consiste propiamente la eternidad, se intenta poner de manifiesto lo erróneo de muchas concepciones al atribuirle propiedades que en modo alguno pueden corresponderle. Tratándose de una entidad tan difícil de aprehender en sí misma, no deja de resultar interesante el análisis que nos muestra, al menos, lo que no puede ser.

Todo lo que se pueda averiguar sobre la eternidad ha de estar de algún modo ligado al tiempo: eternidad y tiempo son dos términos, cuya relación resulta imposible de eludir. Es a partir del tiempo y con referencia a él como podemos escudriñar en la eternidad si bien por definición, son realidades que se excluyen.

Aunque Lavelle no se refiere expresamente a ello, también podemos considerar a ambos como un par de contrarios y aplicarles las propiedades que en la dialéctica Lavelliana les corresponden (7). Como ocurre con el acto y el dato, la eternidad y el tiempo se excluyen mutuamente y se exigen al mismo tiempo. Tanto el acto como la eternidad trascienden al dato y al tiempo, pero la trascendencia en Lavelle no implica, como vimos, una desconexión total o un abismo infranqueable con lo inmanente. La misma trascendencia no puede

ser definida si no es por relación a la inmanencia y, por lo tanto, la exige a la vez que la descarta. (8).

La doctrina del acto y el dato puede ilustrar profundamente las relaciones que Lavelle va a establecer entre la eternidad y el tiempo. Y ello en los más diversos órdenes. En primer lugar, al descubrimiento del acto se ha llegado a través del dato que es lo primero que se impone a nuestra experiencia como objeto que nos viene de fuera. Reflexionando sobre este dato externo y profundizando en la misma experiencia es como se hace patente su insuficiencia y la necesidad del acto que lo soporta y explica. El acto, que a primera vista no aparecía en la captación espontánea de la realidad, -y que sigue permaneciendo oculto a una mirada superficial de la misma-, pasa a ser de esta suerte, la esencia misma de lo real, sin la cual ninguna experiencia sería posible. Otro tanto se puede afirmar de la eternidad con relación al tiempo. Es en el interior del tiempo y gracias a él, como podemos formarnos alguna idea sobre la eternidad, pero pronto se cae en la cuenta de que este orden del conocer se invierte cuando se traslada al orden del ser. Por consiguiente, si al concepto de eternidad llegamos a través del tiempo, no es porque sea el tiempo el que la produce, sino que es ella la que origina el tiempo y le confiere su realidad y su sentido. Hasta el punto de que Lavelle define la eternidad como "la génesis del tiempo" (9).

Es el tiempo el que nos permite formarnos la idea de la eternidad, e incluso tener alguna experiencia de ella; pero, en el orden ontológico, es la eternidad la que soporta y explica al tiempo. Porque la eternidad corresponde al Acto, lo mismo que el tiempo es propio

dad del dato y entre ambos, sirviendo como puente de unión, está el acto limitado, es decir, la conciencia individual o el yo, que por un lado hunde sus raíces en la eternidad del Acto y por otro se encuentra inmerso en el devenir de los fenómenos en el tiempo. Aquí está sintetizada la doctrina Lavelliana de la eternidad y el tiempo y sus mutuas interconexiones. La eternidad y el tiempo pueden corresponder respectivamente a los dos mundos del Acto y del Dato, que son ciertamente distintos, pero no separados o desconectados uno del otro.

Incluso, por extraño que parezca, se podría decir que en el límite Acto y Dato coinciden, esto es, son dos nombres de la misma realidad, que es el Ser-Total. Porque, según se ha explicado en la primera parte, la totalidad del Ser puede ser considerada de dos maneras distintas: una en cuanto me es interior, constitutiva de mi misma sustancia (10). y de toda la virtualidad que yo puedo actualizar -y del poder mismo que tengo de actualizarla-, y otra en cuanto que rebasa la actividad que me es propia y se me impone desde fuera como un "inmenso Dato", que yo me puedo imaginar de algún modo como coextensivo al Ser total. De esta suerte Acto y Dato vendrían a identificarse entre sí y con el Ser; en el sentido de que el Acto no es más que el Ser considerado desde sí mismo y el Dato sería el mismo Ser, pero visto desde mí, esto es, desde una conciencia individual.

Ahora bien, si la eternidad corresponde al Acto y el tiempo al dato, tendríamos en este supuesto una especie de identificación también entre la eternidad y el tiempo como la establecida entre el

Acto y el Dato. El tiempo sería infinito tanto hacia el pasado como hacia el futuro y, por lo tanto, coextensivo a la eternidad. Sólo que entonces caeríamos en el grave error de aplicar a la eternidad y al acto unos conceptos que de ningún modo les convienen, y expresarlos en un lenguaje radicalmente inadecuado. De nuevo hay que vadear el escollo del lenguaje si se quiere proseguir la reflexión sin perder pie en la realidad. Porque aunque el tiempo sea infinito, no por ello habría que identificarlo con la eternidad; es un error manifiesto el "creer que se puede expresar la relación del tiempo y de la eternidad diciendo que la eternidad es una duración que no comienza ni termina" (11).

Los términos de devenir y duración no pueden aplicarse en modo alguno a la eternidad ni tampoco se puede considerar en ella el antes y el después, cuya relación es constitutiva de la esencia del tiempo. Hay por lo tanto una radical distinción de naturaleza entre el tiempo y la eternidad y la mayor dificultad estriba en que nos vemos obligados a expresar con categorías temporales, una realidad que trasciende al tiempo. Pero esta dificultad no llega a convertirse en obstáculo insuperable; porque la separación entre eternidad y tiempo no es tan grande que no permita establecer un cierto parentesco con algunos aspectos de ambos. Se trata efectivamente de dos mundos distintos, pero no de "dos mundos absolutamente diferentes y tales que sea necesario abandonar uno para entrar en el otro" (12). "El mundo del tiempo, que es el único real para los que no tienen confianza más que en la experiencia de las cosas, y el mundo de la eternidad que reduce a la nada al otro para los que no tienen confianza más que en el testimonio del espíritu puro" (13) no

son ni más ni menos que el mundo del Acto y el mundo de los fenómenos que hemos considerado en la primera parte.

Se aprecia aquí, por lo tanto, la enorme importancia, -en este caso decisiva-, de la doctrina del Ser-Acto y sus derivaciones para toda la concepción filosófica que ha de estar en estrecha dependencia de ella. No se trata de dos mundos que se excluyen, porque ambos "nos son dados a la vez", y, sobre todo, porque "no podemos tener la experiencia del tiempo si no la referimos a la eternidad, que supone, y divide; y si hay una experiencia de la eternidad, no podemos tener conciencia de ella más que en el tiempo y por medio del tiempo" (14). Así pues, una vez sentada la irreductibilidad entre la eternidad y el tiempo, -incluso tratándose de un tiempo infinito-, conviene poner de relieve las indudables relaciones que los unen.

Y es en este apartado donde Lavelle lleva a cabo una crítica extraordinariamente aguda de algunas concepciones en uso de la eternidad. La primera de ellas, es la que partiendo de la total trascendencia entre los dos mundos -de la eternidad y el tiempo-, concibe la entrada en el tiempo como una "caída desde la eternidad". Según esto, "en la existencia temporal no subsiste nada de la eternidad misma de la que hemos sido separados, a no ser esta especie de reminiscencia de la que hablaba Platón y que alimenta todas las acciones de la inteligencia" (15). Pero la explicación de Lavelle difiere sensiblemente de la Platónica. No se trata, en efecto, de una "caída en el tiempo, porque nuestra preexistencia en la eternidad del Acto era la de una simple posibilidad que sólo por su entrada en el tiempo y gracias a él llegará a actualizarse y adquirir la esencia que le es propia. Más que de caída como hecho negativo, habría que hablar

de elevación en cuanto que el paso por el tiempo es la condición necesaria a todo ser para llegar a realizarse como tal.

Lavelle resalta que, según esta explicación, el único elemento común a ambos mundos es precisamente la conciencia individual. Ella ha de ser, por lo tanto, el puente que los una y sin ella no habría relación posible entre ambos. Ahora bien, si la conciencia es esencialmente libertad, esta unión entre la eternidad y el tiempo dependerá de un acto libre, que por el hecho de serlo, puede ejercerse o no. En este segundo caso, cuando el acto libre se desvanece (fléchie), "el tiempo se convierte para nosotros en una cadena y la eternidad en un espejismo" (16).

Según esto, la eternidad no es algo que se nos da gratuitamente o un mundo al que estamos abocados por necesidad, sino una meta que cada uno debe conquistar libremente mediante su actuación en el tiempo. La eternidad sostiene al tiempo, "sin ella no habría tiempo", pero a ella llegamos a través del tiempo, "sólo el tiempo (...) nos permite tener acceso a la eternidad" (17).

En este contexto se inserta una primera conclusión de Lavelle sobre la eternidad, que se puede considerar como extraordinariamente reveladora y sugerente y con indudable coherencia en su sistema (18): "No es, por consiguiente, enteramente cierto decir que caemos de la eternidad en el tiempo, ni que abandonamos el tiempo para entrar en la eternidad. El tiempo y la eternidad son dos términos tan estrechamente unidos que no se los puede separar. Pero es la libertad la que los une; y tal es la razón por la que la conciencia puede tan pronto olvidar la eternidad que la funda, como si no subsistiera pa

ra ella más que un mundo de apariencias temporales, como no considerar más que la eternidad sin pensar que, para tomar posesión de ella, es preciso obligarla a manifestarse en el tiempo" (19).

La eternidad aparece, por lo tanto, en íntima relación con el tiempo y la libertad. Al describirnos estas relaciones, da la impresión de que su realidad nos llega a resultar quizá demasiado familiar en contra de la trascendencia y lejanía que habíamos empezado reconociéndole. Hay momentos en que Lavelle se sirve de un bagaje conceptual para expresar su penetración más bien intuitiva en el campo metafísico, aun a sabiendas de que la conceptualización, a que se ve obligado para poder transmitir sus hallazgos, desvirtúa la esencia de éstos haciendo que los concibamos sobre el modelo de los objetos. Por eso resalta en tantas ocasiones, que la gran dificultad en la exploración metafísica estriba en que "estamos habituados a considerar la existencia sobre el modelo del objeto" (20), cuando en realidad se trata de un acto que sólo tiene existencia "en sí" y "para sí", aunque en su actualización suscite un dato en que ejercerse y a través del cual comunicar con las demás existencias.

La valoración del pensamiento Lavelliano en su conjunto tiene que hacerse siempre a partir de esta distinción que establece entre el acto y el dato o fenómeno sobre la que está basada toda su concepción filosófica. Es en esta distinción donde se encuentra la piedra angular de todo el sistema, que a partir de ella se despliega con indudable armonía y coherencia. Es admirable ciertamente la gran sutileza y habilidad con que Lavelle descubre aspectos insospechados en realidades que, en principio, parecían inaccesibles a la mente humana y pone de manifiesto la relación profunda que existe



entre todos ellos, a pesar de su aparente y real diversidad.

La más estrecha relación se da, por ejemplo, entre la eternidad y el tiempo, hasta el punto de que nuestra existencia está situada a la vez en ambos y no hay que esperar que termine el tiempo para que la eternidad comience. "Es fácil (...) disipar estos prejuicios que convierten la eternidad en una existencia antes del tiempo, de la que el tiempo nos ha separado o, una existencia después del tiempo y que deseamos obtener un día. Porque el tiempo mismo no puede nacer más que de la eternidad y en la eternidad misma: es sólo dentro del tiempo donde hay antes y después, pero no hay nada que en su relación con el tiempo pueda ser dicho antes o después" (21). De donde se deduce que el tiempo no supone una ruptura con la eternidad, sino que, es por así decirlo, contemporáneo de ella y eterno también como ella.

Por eso dice Lavelle que "el tiempo se desplaza en el interior de la eternidad" (21'), y no es más que "el medio mismo, por el que, en la eternidad, la participación hace surgir sin cesar nuevas existencias" (21'').

Y retornando al paralelismo anterior, lo mismo que el acto se ejerce gracias al dato, así también la eternidad obra y, por lo tanto, se realiza, gracias al tiempo. Sin el dato no puede haber ningún acto, y de igual modo la eternidad no puede darse sin el tiempo (22): "(la eternidad) no adquiere la existencia más que en la medida en que tomamos de la experiencia del tiempo los elementos necesarios para formarnos la idea de ella. Y es que nuestra experiencia del

tiempo es total e indivisiblemente una experiencia de la eternidad" (23). Cuando en la experiencia del tiempo se sabe descubrir también la de la eternidad que late en el fondo de ella es cuando hacemos la experiencia fundamental de que se habló en el cap. I.

En cuanto a la expresión, demasiado fuerte sin duda, de que "la eternidad sin el tiempo no sería nada", es equivalente a la de que el acto "no es ni puede ser concebido" sin el dato; y llevada hasta el límite nos remite nuevamente al problema, ya tratado, de si el Ser-Acto puro puede darse sin los actos-limitados que de él participan, o dicho de otro modo, si la creación es necesaria al Creador, lo mismo que él lo es a aquélla. Queda explicada en la primera parte cuál es la postura de Lavelle al respecto y cómo a pesar de subrayar esta necesidad desde la óptica del acto limitado -pues el Ser trascendente no es nada sin unos seres a quienes trascender-, sin embargo el mundo de la participación, o creación, visto desde el Ser-Acto Absoluto no es más que un don y por lo tanto algo gratuito y libremente realizado.

La relación entre la eternidad y el tiempo llega, por lo tanto, hasta el extremo de fundir ambas realidades en una misma experiencia. Y el sujeto de esta experiencia, el que establece dicha relación, no es otro que la conciencia, es decir, el propio yo, o la existencia en sentido Lavelliano.

Quiere esto decir que la eternidad nos es dada sólamente como posibilidad y por lo tanto que de nosotros depende el actualizarla o perderla: "la eternidad (...) debe ser elegida por un acto libre; debe

siempre ser consentida o rechazada. Y el que la rechaza la emplea incluso para trazar la estela de su propio devenir entre los límites que lo encierran" (24). Esta dependencia, que establece el autor, de la eternidad respecto a la libertad puede parecer extraña pero no hace más que traducir el problema de la incesante actualización de la propia esencia, que a su vez se reduce a la cuestión de "la libertad de ser libres", defendida siempre por Lavelle.

La conciencia y el yo no consisten en un acto que se cumple de una sola vez para siempre, sino que este acto se renueva en cada instante y está obligado a realizarse constantemente para ser. La conciencia tiene que desplegar su actividad sobre los objetos y afirmarse frente a ellos como el acto frente al dato. Sólomente así se afianza en la existencia y actualiza la esencia que le es propia. Su libertad más radical consiste precisamente en la capacidad de dar su asentimiento al acto que la constituye, o rehusarlo, negándose a esta actualización. Frente a la afirmación sartriana de que "estamos condenados a ser libres", Lavelle defenderá inequívocamente que "somos libres de ser libres", y, por lo tanto, de ser sin más, ya que para él la existencia y la libertad se identifican.

Si el acto deja de ejercerse, -paradójicamente por un acto de libertad-, se convierte en objeto desprovisto de interioridad, en "ser para otro", es decir, en cosa. Pero, ya hemos visto que todas las cosas están inmersas en el devenir temporal y sólo la conciencia se salva de ser sustraída en su corriente. Es así como hay que entender esta afirmación de que la eternidad se elige libremente o que "se elige (...) a cada instante entre la eternidad y el tiempo" (25). Porque no se trata de dos mundos distintos o separados, sino

más bien de dos modos de comportarse ante el mundo. O, si se quiere, el mundo temporal nos es dado para que en él nos labremos la propia eternidad. Pero de cada uno depende el llevar o no a un buen término esta tarea a la que se nos invita en la participación.

La proximidad, a que venimos aludiendo, entre el tiempo y la eternidad lleva al autor a descubrir en cada una de las fases del tiempo alguna propiedad de la eternidad misma. Y así, partiendo de que "la eternidad es contemporánea de todos los tiempo" (26), analiza nuevamente el autor cada una de las fases anteriormente examinadas (27). Para descubrir en ellas algunos rasgos que pueden convenir también de algún modo a la propia eternidad. Así pretende mostrar la proximidad -e incluso homogeneidad, en algunos aspectos- que la une al tiempo, y descubrir en éste "una especie de eco de la eternidad". Pero siempre ha de quedar claro, que a pesar de todos los problemas y afinidades, la eternidad no se puede identificar por completo con ninguna de dichas fases del tiempo; ninguna de ellas la agota; siempre le queda un trasfondo que la hace trascendente a todas, y por lo tanto, inabarcable tanto por cualquiera de ellas como por todas a la vez (28).

Precisamente, las distintas concepciones de la eternidad, tanto teológicas, como vulgares -y hay aquí una notable penetración del autor-, parecen explicarse, según se las asimile preferentemente con una u otra de dichas fases del tiempo. El pasado, por ejemplo, con sus propiedades de consumado e irrevocable, expresa con todo rigor el carácter inherente a la eternidad de haber sido siempre

y de no poder sufrir ningún cambio. Por consiguiente, "la eternidad sería como un inmerso pasado cumplido que sólo nos sería descubierto gradualmente, de tal manera que el porvenir no sería para nosotros más que una ilusión de perspectiva y el efecto de nuestra finitud" (29).

Pero una tal concepción vendría a destruir la originalidad del futuro y todas las propiedades que Lavelle le atribuye, según vimos más arriba, y sobre todo destruiría la propiedad básica que el futuro tiene, según él, de preceder al pasado y producirlo, en vez de estar subordinado a él. Por eso no debe reducirse la eternidad al pasado como si la realidad hubiera sido dada toda ella de una pieza en el principio y sólo hubiera futuro para el conocimiento cada vez más perfecto de ella (30). En la profunda interconexión que Lavelle establece entre el pasado y el futuro hemos visto cómo ambas se entrecruzan e influyen mutuamente sin perder por ello cada uno la originalidad que le es propia.

Por otra parte, también el futuro puede figurar de una manera sensible otra de las propiedades fundamentales de la eternidad, que es la de ser un porvenir que no acabará nunca. "Para todo ser que vive en el tiempo, ella es lo que lo sobrepasa infinitamente, (...) es una posibilidad sin límites a la que él es siempre inadecuado" (31). Ya vimos, sin embargo, que toda posibilidad, si bien es de algo futuro, es en sí misma algo presente; lo que es futuro es el dato que ha de ser actualizado, pero no el acto que le actualizará, que ya existe en el presente, aunque su existencia sea solamente virtual. Es así como, teniendo en cuenta que el pasado no es más

que un presente cumplido y el futuro un presente aún no realizado, se apunta la idea de que la eternidad pueda más bien ser reflejada por el presente; como un presente sin principio ni fin.

Pocos reparos pondría Lavelle a esta concepción de la eternidad como un presente continuo -recordemos "el eterno presente", en que se mueve su dialéctica toda,- si no fuera por los falseamientos a que está sometida la misma noción de presente. Por eso se queja, -a propósito de la tesis que identifica la eternidad con el presente-, de que "si encuentra una cierta acogida es, desgraciadamente, porque, en el presente hay para nosotros una realidad que no es puesta en duda por nadie y que es la del objeto, de tal suerte que se concibe de buen grado a la eternidad como un objeto infinito que ni se divide ni se escapa" (32). Una vez más nuestra tendencia natural (33) de concebir la realidad sobre el modelo del objeto y no del acto viene a falsear por completo el verdadero conocimiento metafísico.

La presencia del objeto o del fenómeno no puede en modo alguno transparentar la eternidad bajo cualquiera de sus aspectos. Porque lo propio del fenómeno es el ser siempre transitorio, es decir, justamente lo opuesto a la eternidad. Introducir en ella el mundo fenomenológico es hacerla ininteligible y contradictoria.

No es, por lo tanto, el presente del objeto, sino el del acto el que nos ha de hacer asequible su realidad. Y es en este sentido como hay que entender la afirmación Lavelliana de que "la preeminencia del presente con relación a las otras dos fases del tiempo, la necesidad en que estamos de considerar a estos como debiendo

ser derivados de él por una especie de desglosamiento, la imposibilidad de considerarlos independientemente de la presencia y de otra manera que como dos de sus modos, conduce naturalmente a la conciencia a aceptar una especie de afinidad entre el ser, la presencia y la eternidad" (34). Efectivamente, Ser, Presencia y Eternidad se identifican; y la única condición para ello es que se entiendan y definan adecuadamente.

Porque la Presencia de que se trata aquí excluye por completo toda presencia sensible, "que no tiene significación más que entre el porvenir de donde emerge, y el pasado que la acoge" (35); pero la Presencia del acto rebasa los estrechos límites que hacen de frontera entre el pasado y el futuro para abarcar también a ambos en su seno; por eso el pasado y el futuro, -al igual que el presente que los une y separa a la vez-, son considerados también como otras tantas formas de la presencia. Ninguna de ellas puede ser eliminada porque "son todas solidarias unas de las otras y no pueden ser pensadas más que en su relación mutua" (36). Por eso la Presencia a que se refiere aquí el autor debe ser considerada como "el presente bajo su forma más aguda, es decir, en el instante", del que ya hemos dicho que es "la encrucijada entre el tiempo y la eternidad" (37).

Todo la concepción Lavelliana del tiempo y la eternidad se culmina en la concepción del instante a través del cual se opera la sutura entre ambos, eliminando el pelibro de que permanecieran como dos mundos separados e inasequibles y extraños uno al otro. Es el instante el que realiza la delicada misión -imposible según muchos-, de unir la inmanencia y la trascendencia, el dato y el acto, la ma

tería y el espíritu. Por eso no debe resultar extraña la complejidad que reviste en Lavelle una realidad, paradójicamente, tan simple.

Ante todo, hemos considerado en el instante un doble papel: el de ser el paso del futuro al pasado (o viceversa) y el de ser el Acto mismo que realiza este paso entre ambas formas del ser. En el primer caso el instante es el que convierte "a toda cosa en fenómeno y la introduce en el devenir; y esta es la razón de que haya, según se cree, una pluralidad infinita de instantes, definidos, cierto es, menos por el punto de transición que por la transición misma" (38). Lo que se considera entonces como instantes distintos, no son más que términos diversos que atraviesan sucesivamente el mismo y único instante; o, en otras palabras, se atiende, en esta consideración, al contenido del instante y no al acto en que consiste y que es el que produce dicho contenido. Porque el instante es también "el acto mismo que hace la transición siempre actual, cualesquiera que sean los términos que pasan. Ahora bien, este acto es siempre idéntico" (39). Y es esta propiedad del acto de ser "siempre idéntico" a sí mismo lo que constituye la esencia de la eternidad.

El acto en que consiste el instante, a través del que se suceden las fases del tiempo, considerado en sí mismo es eterno porque es siempre el mismo. Pero si atendemos a su contenido, a los términos que se suceden en él constantemente, esta identidad desaparece para dar paso al incesante devenir temporal. Por eso dice Lavelle del instante que "expresa la relación con el ser de sus formas limitadas e imperfectas, que no tienen con él más que una coexistencia momentánea de la que no cesan de expulsarse unas a otras,



al menos si se considera solamente el orden de su devenir, sin preocuparse por saber si tal acto no sostiene ya su posibilidad antes que ellas se realicen y su imagen después que han desaparecido" (40).

El instante es, por lo tanto, la clave que nos descubre el punto secreto en que se entrecruzan y coinciden el tiempo y la eternidad. El instante, visto desde el acto que en él se ejerce, es eterno porque es único y siempre idéntico a sí mismo; sin embargo, cuando se considera su contenido, es decir, los fenómenos o cosas que lo atraviesan constantemente, el instante se convierte en creador del tiempo, pues es gracias a aquél y por relación a él como surgen las distintas fases de éste. Eternidad y temporalidad son las dos caras del instante, que le permiten hacer de puente de unión entre ellas. La eternidad es consecuencia de su identidad y la temporalidad de la oposición que introduce entre el posible y lo realizado y la mutua conversión de uno en otro.

Aquí se encuentra la solución que Lavelle ofrece como definitiva al problema de la relación entre el tiempo y la eternidad. Y de ahí sus afirmaciones de que el instante es "contemporáneo de todas las fases del tiempo", -pero sin destruir la originalidad de cada una de ellas-, y de que "el instante es eterno" (41).

Se comprende entonces todo el alcance del siguiente texto, subrayado por el propio autor: "La fuente de la participación, antes que el tiempo aparezca, es el instante eterno y(...), desde que la participación ha comenzado, es el instante en que se ejerce nuestro acto propio y que engendra el tiempo por la conversión

del posible en realizado" (42). La línea en que venía avanzando el análisis desemboca coherentemente en estas afirmaciones citadas que vendrían a poner punto final a la cuestión, si no fuera porque en sí mismas suscitan, a su vez, algunos problemas serios.

El más grave de ellos es el de averiguar si el contenido de la cita resistiría un análisis interno de significado, es decir, si las expresiones de "antes que el tiempo aparezca" o "desde que la participación ha comenzado" expresan realmente algún contenido conceptual o son meros agregados de palabras. El propio Lavelle, como se indicó al principio del capítulo IX hace notar la contradicción que encierran las expresiones "antes del tiempo" o "después del tiempo" ya que el "antes o el "después", sólo tienen sentido en el interior del tiempo mismo. Sin embargo, como reconoce en otra ocasión "es el lenguaje del tiempo en el que hay que explicar necesariamente la relación del tiempo y de la eternidad. Aunque nadie duda de que hay en ello una verdadera contradicción" (43). Era consciente, por lo tanto, Lavelle de la desproporción entre el lenguaje empleado y la realidad que a través de él pretendía expresar. A pesar de lo cual, su experiencia de la realidad metafísica era tan intensa y sus convicciones tan firmes que continúa adentrándose en el mundo de lo transtemporal y descubriendo nuevas perspectivas y nuevas relaciones con el tiempo. Sus afirmaciones, en consecuencia, no buscan tanto una descripción fiel y exacta de la realidad, cuanto el descubrimiento de nuevas dimensiones y posibilidades, que no por ser imprecisas y de contornos poco delimitados, dejan de ser menos reales y atractivos (44).

La eternidad y el tiempo no son, por lo tanto, dos realidades totalmente separadas e incommunicadas entre sí. Tal es la concepción a que propenden algunas religiones para subrayar la trascendencia de lo eterno sobre lo temporal; pero entonces no puede explicarse "el paso de la eternidad al tiempo" más que acudiendo a una especie de "caída misteriosa" y hace falta igualmente, para explicar "el retorno del tiempo a la eternidad", acudir a una "misteriosa liberación", que resulta no sólo ininteligible, sino también imposible. La dialéctica Lavelliana de los contrarios que no pueden ni ser, ni ser pensados, separadamente encuentran aquí un ejemplo y una aplicación bien patentes. La eternidad es el polo positivo y el que explica, por lo tanto su contrario el tiempo. Pero no hay que pensar por ello que es autosuficiente y se basta así misma, como si la realidad del tiempo fuera un añadido accidental e inútil. También ella necesita del tiempo para no ser "una eternidad de muerte, sino de vida" y para descubrirnos a través de él "su función propiamente creadora" (45).

Ahora bien, esta mutua implicación que se materializa, como acabamos de ver, en el instante sólo puede ser consumada por el acto de libertad que constituye la esencia del yo. En la libertad está, en último término, el secreto de las relaciones que han de darse en realidad en cada caso entre el tiempo y la eternidad. Ella es la que puede mantener la armonía entre todos los elementos y salir triunfadora y enriquecida en su ejercicio o permitir que triunfen los aspectos negativos y sucumbir ella misma en el devenir, convirtiendo la eternidad en una quimera inasequible. Por eso el tiempo puede ser considerado a la vez como "destructor, conservador y

creador de todo lo que hay; pero no es destructor más que cuando se reduce al devenir y está separado de la eternidad; es conservador en tanto que sustituye al devenir por la duración, por la que la eternidad retiene, por así decirlo, en ella la totalidad del devenir; es creador, en tanto que en el presente la eternidad no cesa de realizarlo, sin que él llegara jamás a igualarla" (46).

Pero el sujeto que lleva a cabo la tarea de reducir el tiempo al devenir, de dar cabida en él a la duración y de insertarlo en la misma eternidad es el yo, gracias al acto de libertad que lo constituye. Lo importante en la teoría Lavelliana es el papel que juega cada uno de los aspectos del tiempo, y la necesidad de todos ellos para que la participación se realice. Tan necesario es el devenir, como la duración, como la eternidad misma, para que se pueda llevar a cabo el advenimiento del yo y el enriquecimiento constante de su esencia. La concepción de Lavelle es básicamente optimista. No hay de antemano ningún elemento en el seno del ser que desempeñe una función negativa y que por lo tanto deba ser combatida, como sucede en las teorías de los dos principios. Todo lo real, cualquiera que sea la naturaleza de su entidad, está en función de permitir que la participación se cumpla, es decir, que los seres, -las conciencias, los individuos-, se enriquezcan y perfeccionen indefinidamente como tales afianzando su propia identidad en el interior del Ser Absoluto que los soporta y mantiene a todos.

Por eso no sería conforme con la mente del autor, la interpretación del devenir como un aspecto negativo del tiempo contra el que hay que luchar y que incluso no había que dudar en destruir si alguna vez ello estuviera en nuestra mano. La concepción dialéctica

del ser impide el que se omita cualquiera de sus manifestaciones por insignificante que sea. Todas las etapas son necesarias porque se soportan y explican mutuamente, hasta el punto de que sin una sola de ellas, se harían inconcebibles las demás. Desde este punto de vista no tiene sentido establecer un orden jerárquico en tre el devenir, duración y eternidad, puesto que todos son igualmente necesarios y ninguno puede darse por separado de los otros.

Ello no quiere decir que el proceso de la participación se lleve a cabo inexorablemente según un orden misteriosamente fijado de antemano. La imposibilidad de subvertir este orden supuesto llevaría consigo el determinismo, la ausencia total de la libertad en los seres participantes. Justamente lo contrario a tal determinismo es lo que ha defendido siempre Lavelle: al afirmar que la conciencia es constitutivamente libertad, eleva a ésta hasta el plano de las categorías ontológicas, identificándola asimismo con la existencia y con el yo. Pero si el yo es un acto de libertad, tendrá en su mano el poder mismo de no actualizarse, o de dejar de ejercerse como acto. Sería entonces cuando el propio yo sucumbiría en el devenir, convirtiendo la duración y la eternidad en una quimera para él.

Es en este sentido como hay que interpretar la afirmación de que "se elige en cada momento entre el tiempo y la eternidad". Lo cual, a su vez, se hace comprensible, si se tiene en cuenta además que ni uno ni otra son ya algo hecho, una realidad dada, sino que se crean constantemente lo mismo que toda la realidad fenoménica y que el propio Ser, que no es más que un Acto que se crea

eternamente a sí mismo. La libertad que es constitutiva del yo con lleva la posibilidad de que éste se niegue a sí mismo, al no aceptar las "leyes universales de la participación" (47). En este caso, el yo, al renunciar a la iniciativa que lo constituye como tal, que da convertido en fenómeno y desaparece en el devenir. ( 48).

Este aniquilamiento del yo deja de ser enigmático si se piensa que toda su entidad está en el consentimiento que presta al ejercicio de la iniciativa que le brinda el Acto Absoluto y que, por lo tanto, la retirada de este asentimiento significa la radical autodestrucción. Sin embargo, cuando el yo consiente ejercer la actividad que se le ofrece en participación, se sitúa por encima del devenir y de la duración, en la eternidad propia del Acto en el que se enraiza. No es que niegue ninguna de las tres dimensiones de lo real, sino que las sitúa en sus justos límites, realiza la estrecha unión que reina entre ellas y se afianza a sí mismo en un progreso que jamás tendrá fin.

El yo, definido esencialmente como ser que se realiza no puede empezar a ser sin el advenimiento de un punto de apoyo que soporte esta actividad que acepta ejercer. La actualización del yo "implica una actualización del posible en una forma material, cuyo papel es arrancarme de la subjetividad pura y obligarme a asumir un papel privilegiado en este mundo de la participación, que es un mundo de fenómenos, pero en el que me encuentro con lo que me rebasa, y en el que puedo comunicar con todos los seres" (49).

De la participación así descrita, fluye la concepción del tiempo y la eternidad como las dos vertientes del único Acto Absoluto, según

se considere desde sí mismo -eternidad- o desde los actos limitados que necesitan realizarse en el mundo de los datos o fenómenos -devenir temporal. Puesto que lo propio del fenómeno es pasar en el instante, ya que "no tiene interioridad ni esencia", se comprende que toda teoría que olvide el mundo del acto y reduzca la realidad a los fenómenos, se vea obligada igualmente a reducir el tiempo a la mera sucesión. "Tal es, a la vez, el tiempo de la opinión común y el tiempo de la ciencia" (50).

Si la ciencia ha de mantenerse siempre en el campo de los fenómenos, no solamente resulta posible, sino también necesario, que no se le presente nunca el problema de la eternidad. Sencillamente se desconoce. Pero sí, además, se pretende que el mundo de los fenómenos agote toda la realidad, entonces la eternidad queda totalmente descartada y el tiempo convertido en una incesante sucesión en la que nada queda a salvo de ser arrastrado.

Y así es en verdad, según L. Lavelle. Todo lo que es apariencia, ser-para-otro, no puede menos de desvanecerse en el instante mismo en que surge, evocado por el acto de la conciencia. Su única misión es la de ser medios y testimonios de ella. Una misión ciertamente trascendental pues sin ella no podría llevarse a cabo la participación, -y aquí estriba el gran valor que Lavelle concede al mundo que nos rodea, frente a la concepción Platónica que lo propone como lugar de destierro o de castigo-, pero que exige el sacrificio constante de la fenomenalidad. Pero el acto del yo, que se acrisola y ejerce desplegando su actividad sobre esos datos no se ve él mismo arrastrado por la corriente del tiempo. "El devenir no puede ser puesto sólo: y, por una especie de contradicción,

esta destrucción incesante por la que se define no es aceptada por la conciencia. La conciencia lucha contra ella; tiene la ambición de durar" (51).

Esta voluntad irrefrenable de durar -la "sed de eternidad" de que hablara Unamuno-, que caracteriza a todos los seres puede, sin embargo, no alcanzar su objetivo. Por ejemplo cuando se aferra al devenir material y pretende que dure aquello mismo cuya esencia es perecer. El que pone todo su empeño y la energía con que cuenta, únicamente del lado de los fenómenos no podrá impedir que el devenir los aniquile, y puesto que en ellos estaba su punto de apoyo, él mismo será arrastrado en su ruina. Así es como la libertad puede volverse contra sí misma y aun destruirse si se lo propone.

Pero esta posibilidad de autodestrucción no es más que el signo de la "onnipotencia" de la libertad que no tiene otros límites -aparte de los que dimanan de su naturaleza limitada-, que los que ella se impone a sí misma. El ser de libertad en que consiste el yo es un don gratuito que solamente exige nuestro consentimiento para ponerlo por obra. En nuestra mano está el prestar o no este consentimiento. El que lo rehusa se cierra a sí mismo la entrada en la participación y en el proceso ininterrumpido de autoperfeccionamiento. Pero el que lo acepta pone a su alcance toda la riqueza infinita del Ser-Acto que jamás llegará a agotar.

La aceptación de la participación que se nos brinda, implica la aceptación de ejercer la actividad que el Acto pone a nuestra disposición para que lleguemos a adquirir la esencia que nos corresponde; es decir, implica la entrada en el tiempo. Porque la acti-



vidad, antes que consintamos ejercerla, es decir, hacerla nuestra, no es para nosotros más que una posibilidad. Pero en el momento que empezamos a actualizar esta posibilidad aparece el dato, sin el cual no podría ejercerse -como vimos en capítulos anteriores-, y por lo tanto el tiempo que es el medio en que se desplazan todos los datos, así como la eternidad lo es del Acto puro y de todos los actos mientras mantengan su iniciativa propia.

El tiempo no es más que la relación que los datos adoptan con relación al acto que los crea y los mantiene presentes en el ser sucesivamente con una presencia posible -futuro-, instantánea -presente-instante y cumplida o realizada -pasado. En estos tres modos de existencia que puede revestir, el dato es siempre producto del acto y, a la vez condición de su ejercicio. Y el paso sucesivo del dato o fenómeno de la posibilidad a la actualidad o del futuro al pasado es lo que da lugar a la sucesión temporal.

Pero ya se ve cómo esta sucesión no afecta al acto mismo, que es precisamente el que la produce -y produce, por lo tanto el tiempo, a la vez que se produce a sí mismo. De ahí la fórmula, ya puesta de relieve más arriba, de que "hemos sido creados creadores"; creadores de nosotros mismos, en primer lugar, y creadores del mundo y del tiempo como condición de lo primero.

El tiempo para Lavelle es algo subjetivo, creación del yo. El yo crea el tiempo y necesita de él para progresar, para enriquecerse (52). Pero la riqueza del yo no es una riqueza de acumulación, sino de purificación o de despojamiento (53). Por eso no se trata de conservar las cosas materiales y las vivencias y recuerdos.

como en un archivo (54). La actividad del yo se ejerce gracias al dato pero "no persigue nada ajeno a sí misma". Siempre debe ser superior a sus obras; los fines particulares son tan sólo el medio que utiliza para tomar posesión más perfecta de sí misma; pero se transforman inmediatamente en obstáculos de los cuales debe liberarse siempre para recobrar su inocencia y su libertad de movimiento" (55).

Por eso es necesario que el devenir arrastre consigo todo el mundo fenoménico una vez que ha cumplido su misión de contribuir a la realización del yo. Una vez realizado su objetivo no se vé de qué podría servir la permanencia en la existencia de un mundo de objetos, que no serviría ya sino de estorbo y entorpecimiento a la acción a la que está precisamente destinado a servir de apoyo.

Pero ya hemos visto cómo el dato no desaparece del todo, o por decirlo de otra manera, cómo el yo no es lo mismo antes que después de haber actualizado el dato. El paso del tiempo no se da en vano y es precisamente la huella que deja el pasado en el yo a la que va a constituir su esencia y la nueva materia -una materia cada vez más flexible y sutil a medida que la imagen se desdibuja y se va convirtiendo en idea-, de su actuación futura.

Por eso el futuro se convierte con el tiempo en pasado para nosotros, pero este pasado constituye también el porvenir de cada uno. Y ello hace posible que al interrumpirse definitivamente en la muerte el proceso temporal, no se interrumpa sin embargo el proceso de espiritualización y enriquecimiento de la esencia ad-

quirida en el tiempo. "Proceso que ha comenzado en el momento mismo en que el yo, al prestar su asentimiento a la participación que el Acto le ofrece gratuitamente, acepta entrar en el tiempo y adquirir un cuerpo propio.

El proceso de la formación del yo y su sentido así como el de la vida misma y la muerte -que ambos son inseparables- es el tema de que tratará toda la tercera parte y al que están destinados a preparar el terreno las dos que le preceden.

Cuando se ha seguido paso a paso la explicación Lavelliana -que se nos presenta como esclarecedora de la realidad en muchos puntos y trabajosamente asequible en otros-, se pueden llegar a alcanzar en toda su dimensión algunas de sus fórmulas, que de otro modo se comprenderían con mucha dificultad. Así, por ejemplo, las siguientes definiciones del tiempo y de la eternidad -con las reservas que al principio del capítulo se hacen sobre la falta de definiciones en la obra de Lavelle-: "El tiempo, dice, no es más que la exigencia, sin la que nuestra personalidad no podría constituirse ella misma, de una oposición y de una transición sin cesar renovadas, en el interior de una presencia eterna, entre el presente de la percepción y el presente de la imagen" (56). En cuanto a la eternidad, "no es ni un tiempo inmenso que abarca todos los tiempos, ni esta inmutabilidad del ser, que precede a la creación y en el que aquella se resuelve. Es ese punto indivisible de donde la creación no cesa de brotar, ese acto puro siempre ofrecido a la participación y de tal índole que produce siem

pre en todos los seres particulares esta oposición móvil entre un pasado y un porvenir que permite constituir la historia de su propia vida y la historia misma del mundo" (57).

Finalmente, por lo que respecta a la estrecha relación entre la eternidad y el tiempo: "es una idolatría buscar la eternidad en una cosa inmutable de la que se pudiera gozar: (la eternidad) no es nada que se pueda aprehender, ni donde se pueda establecer. Es un acto que se puede reencontrar siempre y del que la participación nos permite disponer siempre. Ello no quiere decir que la eternidad pueda ser separada del devenir o de la duración; los tres términos no tienen sentido más que por el acto mismo de la participación: pero cuando se ha llegado a este punto culminante del que aquél está suspendido, entonces el devenir mismo es engendrado, pero sin que intentemos jamás retener lo que pasa y se renueva indefinidamente; y la duración, sin tener necesidad de ser el fin propio de nuestros esfuerzos, se inscribe en el tiempo como el efecto y el punto de nuestra inserción en esta eficacia eterna que nos permite darnos a nosotros mismos todo lo que somos" (58).

En estos amplios textos se recoge sin duda la mejor síntesis del pensamiento del autor sobre el tema del tiempo y la eternidad. Toda la explicación precedente cumpliría su objetivo si consigue hacer patente su alcance, venciendo las resistencias que inevitablemente presentan a quien no esté familiarizado con el bagaje terminológico y conceptual que constantemente pone en juego L.

Lavelle.

Y una vez que se han analizado los conceptos básicos de ser y tiempo (59) queda abierto el camino para introducir el gran tema que preocupó siempre al autor y en función del cual se estudiaron los dos anteriores: el tema del yo. El yo que será definido por Lavelle como "un ser temporal", un ser que sólo puede ser gracias al tiempo.

- (1). Esta es la razón por la que el primer capítulo de cada una de las partes del presente trabajo trata de analizar precisamente estos datos de la experiencia.
- (2). Cfr. Caps. I y VIII.
- (3). Du temps, 403-4.
- (4). Cfr. Panorama, 12.
- (5). Du temps, 404.
- (6). Ib., 405.
- (7). Cfr. Cap. VII.
- (8). Es, una vez más, el talón de Aquiles de todo el sistema Lavelle.
- (9). Du temps, 419.
- (10). Sustancia que no hay que entender naturalmente, después de lo que precede, como sujeto de inhesión, sino como actividad incesante, cuyo cese supondría su aniquilación o su conversión de "ser en sí" en "ser para otro" (es decir, de acto en dato o fenómeno).
- (11). Du temps, 408.
- (12). Ib., ib.
- (13). Ib., ib.
- (14). Ib., ib.
- (15). Ib., ib.
- (16). Ib., 409.
- (17). Ib., ib.
- (18). Calificar de sistemático el pensamiento de Lavelle puede ser, al menos, discutible. Pero el término sistema admite una gran amplitud en su precisión. De todos modos, el propio-autor

(Cfr. Cap. VII) propone su pensamiento como sistema, aunque señalando que se trata de un sistema abierto, susceptible de ser proseguido y completado indefinidamente.

(19). Ib., 409 subrayado del autor.

(20). Ib., ib.

(21). Ib., ib.

(21') Ib., 410. El término "interior" como todos los que se toman del espacio y el tiempo deben ser entendidos, naturalmente en un sentido metafórico cuando se aplican a realidades extraespaciales y extratemporales.

(21''). Ib., 409.

(22). La eternidad no es nada si no es para nosotros un perpetuo durante" Ib., 410.

(23). Ib., 410.

(24). Ib., 411 Subrayado del autor.

(25). Ib., ib.

(26). Ib., 412.

(27). Cfr. Caps. X y XI.

(28). Tal vez se podría decir en algún sentido que el tiempo y la eternidad se identifican en el límite, como ocurre con todos los pares de contrarios. Pero ello se debe a que en ese límite, ambos desaparecen en el seno de aquél de ellos que era positivo y absoluto y que sustentaba a uno y otro. Es el mismocaso que hemos visto a propósito del Ser-Absoluto y que lo podíamos considerar como Acto-Puro o como Dato-Infinito, según la perspectiva que se adopte; aunque en Sí, no es más que Acto y su aparición como dato se de-

be únicamente a la situación desde la que yo lo considero y no tiene otra validez que no sea en función de ella.

(29). Du temps, 412.

(30). El sólo cambio del conocimiento, ya supondría un cambio ontológico, pues, como se ha subrayado en la primera parte, "el conocer es ser" o, en frase del autor, "el conocimiento es coextensivo al ser" y "el pensamiento total y la totalidad del ser son indiscernibles". La presence, 90.

(31). Du temps, 413.

(32). Ib., ib.

(33). Lavelle se limita a constatar esta "propensión natural" que hay en todos y que nos arrastra espontáneamente a "objetivar" el ser. Reconoce que solamente violentando esta inclinación podemos penetrar en la realidad del ser como acto. Pero no explica el origen ni el porqué de esta tendencia tan universal y arraigada.

(34). Du temps, 414.

(35). Ib., ib.

(36). Ib., 415.

(37). Cfr. Cap. X.

(38). Du temps, 415.

(39). Ib., ib.

(40). Ib., ib.

(41). Ib., 416.

(42). Ib., ib.



(43). Ib., 417, en nota.

(44). La palabra realidad -ya ha quedado manifiesto desde el cap.

II- es empleada por Lavelle en un sentido muy ambiguo. Como opuesto al ser y a la existencia significa "las cosas que percibimos fuera de nosotros, a través de los sentidos", todos los objetos que nos rodean, es decir, se identifican, con lo dado, el fenómeno. En este sentido tanto el Ser Absoluto, como los seres limitados (conciencias) serían irreales, puesto que son ser-para-sí y no se presentan como realidad para nadie. Pero la realidad significa también "lo que se opone a la nada". Entonces lo irreal sería precisamente la nada, y el Ser pasaría a ser la realidad por excelencia.

(45). Du temps, 418.

(46). Ib., ib.

(47). En la presente, 172, habla Lavelle de "las leyes de la participación que son también las leyes de nuestro universo físico y de nuestro universo psicológico".

(48). "Bien sabemos que (el yo) puede aferrarse a las cosas que perecen y que perece con ellas" Du temps, 428.

(49). Du temps, 424.

(50). Ib., ib.

(51). Ib., 425.

(52). "A la inversa de lo que se piensa casi siempre, el porvenir de nuestra existencia no deja de enriquecer él mismo el porvenir de nuestra esencia" Du temps, 418.

(53). Du temps, 428.

- (54). Ya hemos visto cómo Lavelle censura la concepción del pasado como acumulación de recuerdos en los que se busca más bien la autocomplacencia pasiva a espaldas de la realidad presente. Las imágenes del pasado deben *perder* sus contornos -que las convierten en pura anécdota sin interés-, para transformarse en ideas que potencien indefinidamente una acción futura. Cfr. Las potencias, 26-30.
- (55). Las potencias, 31.
- (56). La presence, 168.
- (57). Du temps, 419.
- (58). Ib., 429.
- (59). A ellos se dedican la 1ª y 2ª parte respectivamente.

373

3ª P A R T E:

EL YO ES UN SER INTEMPORAL QUE SE REALIZA EN EL TIEMPO

XIV.-- LA EXPERIENCIA DEL YO

Contra lo que cabía pensar en principio, no tenemos un conocimiento espontáneo de nosotros mismos, o si se quiere, este conocimiento espontáneo es sumamente ambiguo y confuso, falto del más elemental rigor y precisión. Y tampoco va a ser tarea sencilla la de llegar a un concepto depurado del yo. "No creemos -dice Lavelle,- que el ser del yo sea tan primitivo y tan fácil de aprehender como se lo supone en general, ya en la creencia popular, ya en una cierta forma de idealismo más o menos directamente inspirada en el argumento cartesiano". (1)

Encontraríamos una suerte de ilustración de ello en el hecho de que sean las cosas que nos rodean las que primero atraen nuestra atención y que sea necesario un acto de la voluntad para cambiar su dirección "espontánea" y hacer que esta atención revierta sobre la propia conciencia en el acto de reflexión. Es significativo, al respecto, que el propio pensar específicamente filosófico haya recaído en un principio no sobre el sujeto que piensa sino sobre la realidad de su entorno. Y parece que la progresiva maduración histórica del pensamiento filosófico es correlativa de una profundización cada vez más aguda en el mundo del sujeto, que después de Descartes ha pasado, -como ya es tópico afirmar-, al primer plano de toda reflexión filosófica.

Lavelle dedica al estudio del yo, como sujeto y como persona, la última y más extensa de las obras que escribió: "Del alma humana".

Ella va a ser la principal fuente y el más importante objeto de análisis para toda esta tercera parte de nuestro estudio. Pero este primer capítulo está basado fundamentalmente en la segunda parte de su "De la intimidad espiritual", cuyo tema -El descubrimiento del yo- viene a coincidir casi exactamente con el que aquí nos proponemos desarrollar. (2).

"No hay palabra que produzca en la conciencia mayor emoción que la palabra yo, -comienza diciendo el artículo : el yo es incluso la fuente de todas las emociones que puedo experimentar. No hay nada en el mundo que pueda recibir un interés, una significación y un valor de otro modo que por su relación con este ser tan personal y tan frágil que es el yo, el único del que no puedo separarme, el único que no cesa de afectarme, el único del que puedo decir no ya sólo que es, sino que yo lo soy" (3). Lavelle califica de "milagro" el hecho de que haya una existencia que es la mía" y piensa que su descubrimiento "me llena de una emoción y de una angustia que apenas puedo soportar" y produce en mí "la conmoción más grande que pueda recibir nunca". Cabe suponer, por lo tanto, desde el principio que este yo a que se refiere el autor es un ser más sutil de lo que normalmente entendemos por tal.

En el concepto espontáneo y no depurado del yo se incluyen, además de mi entidad física, todos los estados afectivos, cualidades, disposiciones y demás peculiaridades, e incluso la posición que ocupo y el papel que desempeño en la sociedad y en el mundo. De un modo general, diríamos que, para la concepción común, la sensi

bilidad es el envolvente del yo y la mejor prueba de su existencia y de sus límites.

En efecto, yo empiezo a estar allí donde empiezo a sentir y dejo de ser allí donde se termina mi sensibilidad. Pero como todas las convicciones que no han pasado la prueba de la reflexión, también esta concepción primaria, -que podríamos decir- del yo empieza a hacerse problemática en cuanto se la somete a un análisis mínimamente serio.

Ante todo, cabe afirmar que, si bien es verdad que "estoy allí donde sufro", el sufrimiento no debe ser entendido como elemento constitutivo del yo, sino como signo revelador de su presencia.

En frase del autor: "estoy donde sufro, pero no soy lo que sufro"

(4). Y del mismo modo hay que afirmar de nuestro cuerpo que no forma parte del "yo", sino que es su sede, y el instrumento a través del cual se manifiesta.

No quiere ello decir que el yo consista en algún tipo de entidad más sutil, una sustancia más noble que se oculte tras la supuesta rusticidad de nuestro cuerpo. Lo que Lavelle pretende subrayar desde el principio es la heterogeneidad del yo con relación a todo cuerpo y a toda sustancia o realidad entendida como objeto o como cosa. Mi cuerpo no se ve libre del carácter "cósmico", de objeto entre los demás objetos que componen el mundo. Pero el yo, que es, ante todo, actividad e iniciativa, no puede pertenecer a este mundo de la pasividad, sino que se inserta a sí mismo en el Acto, al margen de toda realidad objetiva.

Es precisamente en este punto donde radica la dificultad esencial con que nos encontramos a la hora de intentar asir de algún modo la entidad del propio yo. Si -como suele suceder-, tomamos como modelo de experiencia, la experiencia de un objeto, cualquiera que éste sea, entonces el yo resulta inaprehensible.

La sensibilidad y el dolor constituyen sólomente el punto de partida en el camino que conduce al conocimiento del yo, pero ni uno ni otro "agotan la naturaleza del yo, ni me descubren su esencia verdadera" (5). La significación del dolor estriba en que "expresa lo que me limita, es decir, menos lo que soy que lo que me impide ser todo lo que soy" (6). El sentido del dolor está en hacerme sentir todos los obstáculos que me impiden "realizarme", llegar a ser todo lo que estoy llamado a ser. Así se explica que yo "proteste siempre contra él"; pero teniendo presente que el yo consiste más bien en el acto de la protesta que en el estado del que se protesta y que se pretende superar.

En cuanto al papel de la sensibilidad estriba en ser "una suerte de eco en la parte pasiva de mi ser, tanto de las influencias que el mundo puede ejercer sobre mí, como de las oscilaciones de mi propia actividad, de los éxitos y fracasos a los que no cesa de exponerse" (7). Y el cuerpo viene a ser la sede de las afecciones y del dolor, el instrumento que permite la comunicación entre el yo y el mundo que me rodea (8).

Hablar de "la parte pasiva" del yo deja entrever que hay en mí otra parte activa. Y así es, en efecto, según la teoría de Lave-

lle: "El yo es un ser-mixto, un compuesto de actividad y de pasividad, pero en el que la actividad traduce la iniciativa misma por la que (el yo) se constituye; y la pasividad (traduce) las fronteras contra las que viene a chocar" (9).

Una vez más, para comprender la naturaleza del yo, tenemos que recurrir a la doctrina Lavelliana de los contrarios que se excluyen pero se exigen al mismo tiempo. El yo es un ser mixto de actividad y pasividad. Pero, como queda bien patente en toda la obra del autor, la pasividad sólo tiene sentido como correlato de una actividad, que se ejerce, sin embargo, gracias a ella. Ambas son correlativas y, por tanto, inseparables; pero, en último término, la pasividad es segunda y está en función de la actividad que la suscita y la soporta a la vez. Aquí está el principio general que sirve de soporte a toda la concepción de Lavelle, y que tiene aplicación en todos y cada uno de los ámbitos de la realidad.

En el caso concreto del yo la pasividad viene expresada por la sensibilidad, en la acepción más amplia del término, es decir, por la capacidad de recibir afecciones, cualquiera que sea su índole. Y como, en definitiva, toda afección tiene su sede en el propio cuerpo, se puede afirmar que es mi cuerpo, en cuanto me permite recibir todo tipo de influencias del mundo que me es exterior, el que constituye la parte pasiva del yo.

Pero hay que evitar dos interpretaciones que tal vez vengan sugeridas por la exposición precedente, pero que falsearían ciertamente la concepción del autor. Son, por una parte, el romper la simpli-



ciudad del yo haciendo de él un compuesto o incluso un agregado de elementos heterogéneos y, por otra, la posible consideración del yo como una entidad independiente del cuerpo (aunque mantenga ciertas relaciones con él), y que podría subsistir sin su presencia, que más bien sería la causa de la mayoría de sus "defectos" e "imperfecciones".

De la primera interpretación hay que decir que la efectiva diversidad de capacidades o potencias del yo (que se ejercen o actualizan precisamente a través de los diferentes órganos del cuerpo) no comparte ningún atentado a la simplicidad del acto en que en último término se resuelve toda la esencia constitutiva del yo. Como se indica más adelante, este acto indivisible no pierde su unidad a pesar de las distintas potencias o facultades (10) que lo integran, sino que es precisamente a través de su diversidad (que se multiplica y profundiza constantemente), como se afianza y "realiza" el acto indivisible del yo, que de otro modo permanecería como pura virtualidad en el interior del Acto Absoluto.

Y de esta forma se rechaza también la segunda interpretación que considera al yo como independiente del cuerpo, que más bien le serviría de estorbo que de utilidad. En la doctrina de Lavelle, el yo es inconcebible sin el cuerpo, del mismo modo que lo es el acto sin un dato al que se aplique. Es además contradictorio, porque todo yo es único e irrepetible (11), pero estas cualidades le vienen precisamente del original ejercicio de la iniciativa que lo constituye y que se canaliza necesariamente a través del cuerpo.

Sin el cuerpo, el yo no recibiría ninguna comunicación del mundo que nos rodea, ni podría a su vez dejar en éste las huellas de su actividad. Pero esto no significa solamente un solipaismo imposible de franquear; la comunicación para Lavelle no supone sólo un intercambio entre seres ya realizados, sino que es el medio -el único medio-, de que éstos disponen para realizarse. La comunicación tiene, por lo tanto, un alcance rigurosamente ontológico, ya que a través de ella los seres no sólo se ponen en relación unos con otros, sino que se realizan como tales, "devienen", se constituyen a sí mismos y alcanzan su propia esencia.

Por consiguiente, si el cuerpo tiene este papel de mediador entre el yo y el mundo -mediación que sería imposible sin él- y si, por otra parte, es gracias a esta mediación como el yo se constituye, se comprende fácilmente la importancia decisiva que el cuerpo tiene en la formación misma del yo y la equivocación que se cometería al considerarlo como algo accidental al yo e incluso superfluo.

Estas premisas, que acabamos de establecer, nos permiten seguir avanzando en la clarificación del pensamiento de Lavelle en este punto. Casi espontáneamente se puede concluir de lo anterior que el yo es invisible y que lo único que de él sabemos es lo que percibimos a través del cuerpo que lo inserta en el mundo. Pero el yo no es el cuerpo, aunque se exprese a través de él, y aunque su relación sea de tal índole que ninguno de los dos términos pueda "ser" independientemente del otro (12). Por lo pronto hay que concluir que el yo es inaccesible a toda experiencia, y que normal-

mente se entiende por experiencia del yo no es más que la experiencia del cuerpo y sus afecciones. Sólomente la reflexión puede descubrir tras las apariencias de este cuerpo ese ser "tan personal y tan frágil" (13) que es el ser mismo del yo.

Se comprende, por lo tanto, que el descubrimiento de este yo, (13 bis) del que el cuerpo sólomente nos da testimonio, -un testimonio por cierto, un tanto enigmático y que es preciso desentrañar a su vez,- no sea tarea fácil y haya dado pie, en consecuencia, a las más diversas interpretaciones a lo largo de la Historia del pensamiento humano.

Al yo, tal como nos lo propone Lavelle, no se llega espontáneamente, sino tras ardua y laboriosa reflexión y siempre con la resistencia de la inclinación natural que nos lleva a considerar constantemente la existencia del objeto como modelo de toda existencia. Por eso el descubrimiento del yo, al final del esfuerzo realizado en su búsqueda conlleva un profundo sentimiento de satisfacción, que es, según Lavelle, "la emoción más intensa" e incluso "la fuente de todas las emociones que puedo experimentar nunca" (14). "Este milagro -prosigue el autor- de una existencia que es la mía, cuando yo fijo en ella la mirada, me llena de una admiración y de una angustia tales que siento miedo de no poder soportarlos" (15). Es una vez más, la experiencia fundamental a que nos hemos referido en el primer capítulo y que inspira constantemente todo el desarrollo de su pensamiento.

Pero si difícil resulta llegar a esta conciencia -que no conocimiento-, lúcida del yo, más difícil es aun hacerla perdurar. La rutina de la vida diaria y la fuerza de la costumbre nos desvían de nuevo -y prontamente- la atención de este yo auténtico, que acabamos de descubrir, hacia las cosas que nos rodean y nos imponen constantemente su presencia desde fuera. "En general basta el hábito para empañarla y atenuarla (la emoción de haber descubierto el yo-acto): la atención que presto a los objetos, las invitaciones incesantes de la acción, me inclinan hacia fuera y me impiden conservar de ella una conciencia suficientemente directa y viva. Todo lo que puedo pensar, todo lo que puede hacer e incluso, paradójicamente, todo lo que llena mi vida, me separa del sentimiento que tengo de vivir y que me permitiría aprehender la vida como mía en su raíz y en su esencia" (16).

Estamos volcados hacia el exterior y al hacer retornar la atención hacia nosotros mismos parece como que violentáramos su dirección natural; dirección que recobra nuevamente en cuanto cesa la fuerza que se ejercía sobre ella. "Estoy pendiente siempre -prosigue el autor- de lo que va a sucederme, me intereso por mis diferentes estados de ánimo, tiemblo de que uno de mis deseos pueda no ser satisfecho, me complazco en el placer que se me presenta, me quejo por un dolor que me asalta; y olvido mi existencia misma en favor de los modos que la determinan" (17).

Hemos encontrado aquí el texto que resume la idea central del presente capítulo: la supuesta experiencia del yo no es más que la

experiencia de mis estados internos, pero estos no son el yo, si no "los modos que lo determinan" y a través de los cuales se hace presente en el mundo a los demás seres que también tienen el poder de decir yo. Si por experiencia se entiende solamente la experiencia sensible, aquella que tenemos a través de los sentidos del cuerpo, entonces es claro que no hay ninguna experiencia posible del yo. El propósito de Lavelle en este punto es el explicar cómo, además, no puede haberla en absoluto, por más que el sentido común "proteste" contra tal imposibilidad.

Parece que la investigación sobre la naturaleza y la esencia del yo se puede plantear en términos de encontrar un objeto que se pueda ver y tocar, o al menos, percibir de alguna manera; pero pronto surge la extrañeza -que se puede convertir en decepción- de no encontrar tal objeto en parte alguna. Quizá "para dar al yo alguna especie de subsistencia, -observa el autor-, invento la palabra alma, pero tengo que reconocer inmediatamente, que tampoco puedo llegar a mi alma" (18) cuya realidad se vuelve por lo tanto tan enigmática como la del yo que pretendía dar a conocer. En realidad lo que se pretende encubrir bajo el nombre de alma es la existencia de un objeto espiritual, es decir, semejante al objeto material pero inaprehensible; sin embargo no existe, ni puede existir un objeto espiritual.

Es imposible, por lo tanto, atribuir al yo cualquier tipo de existencia objetiva, sin que inmediatamente nos encontremos en un callejón sin salida. De esta manera el yo que me constituye resulta impenetrable a todos los demás, que sólo conocen de él sus mani-

festaciones o efectos. Pero ¿resulta igualmente inalcanzable a mí mismo? ¿no hay otro medio de "saber" o "tener noticia de" algo, que no sea el conocimiento? O con palabras del autor: "¿Habría que decir que si para los demás mi propio yo no es en efecto más que una hipótesis, la causa invisible de ciertos efectos visibles, es, al menos para mí, la existencia más segura, de la que la conciencia misma no deja de ser testimonio?" (19).

Y la respuesta, en el autor, es negativa sin ninguna restricción: mi conciencia de la existencia del yo es totalmente inestable y oscilante, se desvanece tan pronto como empezaba a aparecer, está en constante fieri, siempre inacabada, nunca plenamente poseída: "es un sueño, más bien que una realidad" (20). Y estos caracteres del yo son, para Lavelle, los causantes de que se haya abandonado tan frecuentemente el camino de la metafísica: las exigencias que se imponen al método heurístico, cierran de antemano las puertas a la exploración de determinados ámbitos de lo real, cuando no llegan a negarles la propia realidad.

Pero de la inconsistencia y veleidad que reviste la conciencia del yo, no concluye Lavelle que la realidad del yo sea también inconsistente y disminuida con relación a la existencia de los objetos, "como si la plenitud del ser no perteneciera más que a las cosas que ofrecen resistencia a nuestras manos" (21). Precisamente -y aquí encontramos otro de las claves explicativas de todo su pensamiento,- para Lavelle, la madurez y el progreso del pensamiento filosófico se miden por la fuerza con que se es capaz de invertir el sentido de tal afirmación (que no es más que la afirmación del

materialismo), poniendo la del yo como modelo de existencia y subordinando a ella la existencia del mundo de las cosas.

La existencia primaria y fundamental, en el sentido fuerte del término, es la de la subjetividad, la del yo, con todas las interferencias y penumbras con que se nos revela a través de la conciencia -poco menos que como una ilusión-; y la existencia de las cosas, por más que se me imponga con fuerza irresistible desde fuera, no es más que una existencia segunda, derivada e imperfecta, que no subsiste más que por relación al yo y que se reduce a la existencia de la representación, es decir, de la apariencia.

Es un error pensar que sólo hay conocimiento de la existencia. En realidad, "aunque estos dos términos son inseparables, varían en sentido contrario. Allí donde el conocimiento es más perfecto, el ser tiende a ser eliminado en favor de la representación; allí donde el ser es más puro la conciencia no interviene para convertirlo en idea" (22). Y la confirmación de este doble principio cree verla el autor en el hecho de que el mundo de las cosas sea para nosotros ante todo una esfera de representación o de conocimiento de los que nos preguntamos si son fieles o verdaderos, es decir, si se corresponden con la realidad que hay tras ellos; realidad que se desvanece en la más alta de todas las ciencias: la matemática.

Por el contrario, cuando se trata del yo, la pregunta no es por la existencia, sino por el conjunto de caracteres con que podemos

formarnos su representación. En términos más tajantes: de las cosas sabemos lo que son (tenemos conocimiento) y nos preguntamos si existen; mientras que del yo, sabemos que existe, y nos preguntamos qué es.

Pero precisamente por esta proporcionalidad inversa que se da entre el orden del ser y el de la representación, allí donde el ser es más denso la representación tiende a desaparecer. Por consi-guiente, ninguno de los caracteres que el conocimiento descubre en los objetos pueden ser trasladados a la determinación del yo. Así se explica que "yo no puede saber nunca todo lo que soy" y que "ningún conocimiento penetra jamás hasta la esencia del yo, (...) que es propiamente incognoscible a la vez porque es la fuente misma de todo conocimiento y porque es la única fuente pura que yo no podría conocer de otro modo que por imágenes que la destruyen" (23).

El descubrimiento del yo es, por lo tanto, obra de la reflexión. Se da aquí el mismo proceso que veíamos en la primera parte al examinar la naturaleza del ser. Se consideraba allí, de entrada, que el ser consiste en la realidad, en cuanto conjunto de las cosas materiales que primera y directamente nos imponen su presen-cia sensible. Pero la reflexión nos hizo concluir que el ser es acto y que la realidad sensible tiene mucho menos consistencia y solidez de lo que al principio suponíamos.

Del mismo modo, comenzamos por identificar el yo con nuestro cuerpo, que es también lo primero que percibimos de nosotros mismos,



y ahondando en esta experiencia, llegamos a la conclusión de que, en realidad, el yo consiste en una actividad que participa del mismo acto en que consiste el ser, y de la que el cuerpo no es más que el instrumento que permite su realización, o, empleando la metáfora del autor, su caja de resonancia. Pero atribuir al cuerpo (o, si se quiere, a la sensibilidad de la que es vehículo) este papel de instrumentalidad, no es, en modo alguno denigrarlo, ni siquiera discriminarlo. Yo no soy mi cuerpo, pero tampoco puedo ser sin él. El yo consiste en actividad, pero ésta es mera ilusión si no se encarna y realiza a través del cuerpo; la actividad sólo es real y no pensamiento posible si se ejerce en un dato que le es exterior. El yo es espíritu, pero el espíritu está obligado a encarnarse, a pasar la prueba de la materia para adquirir su individualidad y consistencia propias en el seno del espíritu absoluto. Es precisamente en este punto donde el pensamiento de Lavelle se hace menos consistente y menos comprensibles las fórmulas que emplea.

En efecto, no parece que haya muchos inconvenientes en aceptar la primera parte de la descripción que nos propone acerca de la experiencia del yo. Se trata aquí de la experiencia sensible, la que se nutre de los datos que nuestros sentidos corporales nos transmiten del mundo exterior o de nuestro propio cuerpo. Según ella, los objetos materiales nos imponen desde fuera su presencia y sus leyes y nos sentimos como un objeto más -y bien insignificante, por cierto- arrastrado en un devenir universal, cuyo control no sólo no está en nuestras manos sino que ni siquiera nos es dado

conocer. Bien es verdad que el conocimiento nos permite de alguna manera abarcar ese mundo exterior, pero es sólo para caer en la cuenta de nuestra subordinación a él.

La mirada no descubre en mí más que el cuerpo y mi cuerpo no puede rehuir los innumerables estímulos del mundo material que gravitan sobre él y le imponen su presencia. La acción del cuerpo puede ser explicada por las leyes de acción y reacción que imperan en el universo. Esta experiencia del yo como cuerpo, con toda su carga de tribulaciones afectivas es la más universal y la que aparece comunmente a la conciencia espontánea del yo. Pero para Lavelle, no supone más que el punto de partida hacia la experiencia del yo como tal.

La experiencia del yo como cuerpo es rebasada doblemente: desde la reflexión y desde la experiencia misma. Desde la reflexión por que enseguida se cae en la cuenta de que el acto mismo de pensar es irreductible a los objetos pensados (el mundo y el propio cuerpo, en este caso) y que por lo tanto sería una contradicción evidente dar consistencia al objeto afirmado y negarla al acto mismo de la afirmación, sin el cual ningún objeto podría darse, al menos para el yo. La reflexión, que para el autor es el principio y el fin de toda filosofía (24) "busca en la subjetividad la razón de ser de la objetividad" (25), se sitúa por lo tanto, desde el principio más allá del objeto y se considera a sí misma más bien causa que efecto de éste.

Pero hay otro modo más rápido y seguro, si cabe, de llegar a es-

tos mismos resultados~que la reflexión nos ofrece: es la propia experiencia, si no se le ponen los obstáculos de determinados prejuicios. Efectivamente si profundizamos en nuestra experiencia sensible, advertimos, que no sólo recibimos pasivamente la influencia del exterior o nuestros propios estados afectivos, sino que tenemos un cierto poder sobre ellos, aunque sólo sea el poder de mover nuestro cuerpo. Lo que importa no es la magnitud del efecto, sino el hecho de que soy yo quien lo produce. Basta un acto tan simple e intrascendente como es el de mover el dedo meñique (26) para tomar conciencia de la iniciativa que puedo ejercer y que me permite introducir algún cambio en el mundo.

Lo fundamental es precisamente esta conciencia de que soy yo el único autor y responsable de tal cambio, que, sin mi consentimiento, jamás hubiera podido tener lugar. "Yo levanto mi mano, dice Lavelle, y vuelvo a levantarla sin motivo, por el placer de hacerlo, con una emoción que la costumbre no empaña jamás" (27). Es en entonces cuando me percibo como agente, es decir, como causa capaz de alterar de algún modo la faz del universo, y es en esta experiencia donde penetro en la verdadera esencia del yo.

Mis criterios y todas mis apreciaciones acerca de la realidad y de mí mismo cambian radicalmente después de esta experiencia. En adelante ya no tienen tanta importancia mis estados de ánimo ni la esclavitud que siento a través del cuerpo a todo tipo de leyes del universo; mi mismo cuerpo "no me interesa ya más como sede de mis afecciones, sino como instrumento y prueba de mi poder" (28).

El descubrimiento de esta actividad del yo cambia por completo el concepto que la experiencia nos ofrecía inicialmente de él; y, sobre todo, altera, hasta invertirlos en muchos aspectos, las relaciones del yo con el mundo.

En efecto, al caer en la cuenta de que dispongo de un poder, cuya realización está en mis manos, se desvanece el valor de la sensibilidad, que antes se presentaba como absoluto. La experiencia sensible considera al yo, aprisionado en el mundo, impotente ante las leyes del universo, expuesto a todas las influencias del exterior, vulnerable e indefenso ante el devenir temporal que terminará finalmente por destruirlo. Pero la actividad del yo que se descubre en la reflexión lo sitúa fuera del mundo y le confiere un cierto ascendiente sobre él. A través de ella, el yo puede determinarse a sí mismo y cambiar en cierto modo, el estado del mundo, que de esta manera, deja de ser para él un obstáculo insuperable que se le impone inexorablemente (29).

Lavelle habla de esta actividad no sólo como de una iniciativa o un poder del que el yo dispone, sino como el constitutivo mismo del yo. Esta actividad no le sobreviene al yo, sino que lo constituye: es la esencia misma del yo. Por consiguiente el yo no se descubre cuando se es afectado, sino cuando se tiene conciencia de obrar. Y este descubrimiento tiene el carácter de una auténtica revelación (30) que cambia radicalmente mi situación en el mundo y la idea que me había hecho de mi propia existencia.

Sin duda el descubrimiento Lavelliano del yo tiene caracteres que

recuerdan el salto de que habla Kirkegard. En ambos casos se trata de un cambio cualitativo de la situación del hombre ante el mundo y, también en ambos, este cambio conlleva un compromiso ético. Y es curioso comprobar que también Lavelle habla del temblor o conmoción que esta experiencia produce: "Este poder, dice, del que no tomo conciencia más que en el momento en que estoy dispuesto a hacer uso de él, produce en mí una especie de sacudida (tremblement): porque una distancia infinita separa lo que hay antes y después de su empleo. Respecto a mí esta distancia es la distancia de la nada al ser y siento, sin embargo, que soy yo sólo quien debe franquearla" (31).

Quedan, así, abiertas una serie de interrogantes (que trataremos de aclarar en los próximos capítulos) acerca del origen y naturaleza de esta actividad, su relación con la conciencia, con el cuerpo y con el mundo material, y principalmente, su manifestación a través de las distintas potencias o facultades sin menoscabo de la unidad indisoluble del yo. Lo que ahora importa es esta primera caracterización del yo como actividad, y, por lo tanto, como algo heterogéneo a todo objeto, a toda cosa hecha.

El consistir en actuar, y sobre todo, el tener la posibilidad de asentir o rechazar su propia operación, es lo que convierte al yo en sujeto y le dignifica por encima de todos los seres del mundo material. Esta posibilidad de asentimiento o rechazo es obviamente la definición de la libertad, y por otra parte lo propio del sujeto es ser dador de sentido, es decir, espíritu. El yo es, por lo tanto, según Lavelle, una actividad espiritual, que es entita-

tivamente libertad, y-a la que corresponde el nombre de sujeto, en cuanto que es por ella y para ella por la que existe todo el mundo de objetos que tenemos ante los ojos. Quizá se comprende mejor ahora la dificultad, a que se aludía al principio del capítulo, de llegar a una experiencia directa del yo, por más que tal dificultad pueda resultar paradójica.

Lo que sí parece claro es la imposibilidad de una experiencia sen  
sible del yo, ni de cualquier tipo de conocimiento del mismo, ya que ni el yo es objeto sensible, ni siquiera es objeto. Para resoll  
ver el problema de cómo podemos saber acerca de algo por otra vía que no sea el conocimiento, Lavelle apela a la conciencia: "Sóla-  
mente, dice, si se piensa que ninguna actividad espiritual está  
más allá de la conciencia y que la conciencia misma se confunde  
con su puro ejercicio, entonces podemos ensanchar el sentido de la  
palabra experiencia hasta hacerla significar esta experiencia creaa  
dora por la cual asistimos, produciéndolos, al advenimiento de no  
sotros mismos y del mundo tal cual nos es dado" (32). La experienu  
cia del yo no consiste, como en el caso de los objetos, en un co-  
nocimiento, sino en tomar conciencia de la propia acción.

Pero, como se ve en el texto citado, esta toma de conciencia no  
es algo distinto de la acción misma, sino que se confunde con  
ella. De donde resulta un nuevo carácter del yo, el de ser concienu  
cia de sí, del que nos ocupamos en el capítulo próximo. Otra con-  
clusión de todo lo anterior, tan obvia que sería innecesario re-  
saltarla sino fuera por su relevancia, es la de que todo yo es  
absolutamente impenetrable a cualquier otro yo. La conciencia es

siempre autoconciencia, (33) y, por lo tanto, de la existencia de otros seres, que no sean objetos, sino centros de iniciativa, sujetos, que tienen también, a su vez, el poder de decir yo, no puedo saber nada directamente.

Esto no significa que no exista relación entre los sujetos; por el contrario, la conclusión a que llega Lavelle es la de que debe darse entre todos ellos una unión cada vez más estrecha, "una sociedad espiritual" (34), regida por el amor mutuo, en la que todos se sienten solidarios y encuentran la fuente de su progreso y perfeccionamiento. Precisamente el sentido y el valor del cuerpo y del mundo sensible estriba en ser "vehículo o instrumento de esta relación entre los espíritus". Yo me hago presente a los demás a través de las huellas que imprimo en el mundo material, e igualmente a través de la impronta que los demás producen en los objetos es como yo sé de su existencia y de su grado de vigor.

Por un camino personalísimo llega Lavelle a una concepción del mundo bastante cercana a la que se describe en la filosofía platónico-agustiniana y, sobre todo, en algunas corrientes de la mística cristiana (35). Y tal vez esta interpretación del mundo material como vehículo de comunicación, es decir, como signo, de otro mundo, por llamarlo de algún modo, del que no sólo no está desconectado, sino que precisamente nos permite acceder él, es una de sus aportaciones más valiosas y llenas de sugerencias.

El cuerpo, viene a decir Lavelle, es el lenguaje del yo, que es espíritu, y con ser totalmente heterogéneos, están en total dependen

cia uno del otro. Hasta el punto de que el yo no puede existir sin el cuerpo, del mismo modo que tal vez el pensamiento no pueda existir sin el lenguaje que lo expresa y que hace las veces de su cuerpo o soporte sensible. En los capítulos siguientes ahondaremos en esta concepción que nos parece del mayor interés. Así pues, llegamos a la conclusión de que la experiencia del yo para Lavelle no es una experiencia sensible ni siquiera es una experiencia en el sentido de conocimiento, de cualquier orden que éste sea. No es tampoco una experiencia fácil (36), y, sobre todo, no es duradera. Sólo en determinados momentos (los más lúcidos de nuestra vida) penetramos en la esencia del yo que se nos manifiesta como una revelación intensa y clara pero fugaz. La misión de la filosofía consiste precisamente en mantener la firmeza de esta convicción que tiende a desvanecerse inmediatamente ante la contundencia con que se nos impone habitualmente al mundo sensible.

Si es casi inaccesible a sí mismo, con más razón será completamente impenetrable a los demás. "Todo yo es una soledad" (37), y se revela a sí mismo con los caracteres de "soledad, intimidad y secreto" (38). Pero esto no significa una interpretación solipsista del yo, porque en realidad, "la primera experiencia que tenemos, aquella de la que dependen todas las demás, no es la del yo, ni la del mundo, es la de la presencia del yo en el mundo, o más bien, de su participación en esta gran obra de la creación, de la que él mismo es un elemento, aunque tenga el poder de colaborar también a formarlo" (39). Finalmente otra de las razones por las que no puede haber un conocimiento del yo es porque todo conocimiento recae sobre algo dado, acabado, algo ya hecho. Pero el yo



es precisamente algo que no está hecho, ni lo estará nunca (otra idea que creemos fecunda), sino en constante proceso de hacerse, de constituirse a sí mismo.

Este fieri constante en que consiste el yo es lo que da sentido, en la filosofía Lavelliana, al tiempo -que hace posible tal proceso-, y al mundo, -que le presta los medios necesarios para su realización. De este modo la experiencia del yo, y la ulterior exploración de su esencia van a confirmar y completar, desde otra perspectiva, la misma doctrina que el autor había desarrollado anteriormente desde los puntos de vista del ser y del tiempo, respectivamente.

- (1).- De l'Être, 207-8.
- (2).- Como es sabido, -y advierten expresamente sus editores en nota preliminar,- este libro "De la intimidad espiritual" recoge diversos "artículos escritos por Louis Lavelle para revistas de filosofía, comunicaciones a congresos y conferencias dadas en universidades en Francia y en el extranjero". No se trata por lo tanto de una obra cuya estructura ha sido concebida unitariamente. El artículo a que aludimos -pags. 65-95- "es la exposición de dos conferencias pronunciadas el 2 y 3 de marzo de 1.938 bajo los auspicios de la Escuela de Altos Estudios de Gante. Aparecido en los Anales de la Escuela de Altos Estudios, Gante, 1.939". Cfr. pág. 95, nota.
- (3).- De l'intimité, 65.
- (4).- Ib., 80.
- (5).- Ib., 76. El tema del dolor y su significación en la vida humana es otra de las constantes en la obra Lavelliana. A él consagró expresamente -insertándolo en el contexto más amplio del problema del mal en general,- uno de sus libros morales que titula justamente "Le mal et la souffrance". Cfr. Bibliografía.
- (6).- Ib., ib.
- (7).- Ib., 76-77.
- (8).- En el capítulo XIX se analiza con mayor amplitud la naturaleza de esta instrumentalidad y de esta comunicación.
- (9).- De l'intimité, 77.
- (10).- El término facultad no hay que tomarlo en el sentido clá-

sico que se le da en la Escuela, sino en un sentido dialéctico, dentro del proceso general de la formación del yo.

- (11).- Lavelle llega a definir el yo como "el poder de ser diferente de todo otro yo". De l'intimité, 65.
- (12).- Mejor habría que decir "llegar a ser" o "devenir".
- (13).- De l'intimité, 65.
- (13 bis).- Sería curioso comparar esta concepción del yo "descarnado" de Lavelle con la aparentemente opuesta de yo "de carne y hueso" de Unamuno.
- (14).- De l'intimité, 65. Hay un indudable tinte ético en toda esta exposición metafísica. Se confirma así quizá no muy conscientemente la convicción que Lavelle tenía de la unión de metafísica y moral en una sola reflexión (que llegó a llamar meta-moral) englobante de ambos.
- (15).- Ib., ib.
- (16).- Ib., ib.
- (17).- Ib., ib.
- (18).- Ib., 69.
- (19).- Ib., 70.
- (20).- Ib., ib.
- (21).- Ib., ib.
- (22).- Ib., ib.
- (23).- Ib., 71.
- (24).- "La filosofía comienza y termina con el acto de reflexión"  
Manuel, 15.
- (25).- Ib., 4.
- (26).- De l'être, 11.

- (27).- De l'intimité, 80.
- (28).- Ib., ib.
- (29).- "La sensibilidad me somete al mundo, la actividad somete el mundo a mí". Ib., 78.
- (30).- Ib., 79.
- (31).- Ib., 81.
- (32).- De l'acte, 23.
- (33).- "Yo no estoy nunca seguro de lo que ocurre en la conciencia de otro". De l'intimité, 67.
- (34).- De l'intimité, 226-27.
- (35).- Su libro "Quatre saints" no es más que una aplicación práctica de su doctrina filosófica, y curiosamente la interpretación que Lavelle hace de la vida y la obra de estos personajes está dentro de la ortodoxia cristiana.
- (36).- "Se comprende que uno pueda conocerse durante mucho tiempo como cuerpo, e incluso sentirse expuesto a todas las tribulaciones de la vida afectiva antes de experimentar en sí la presencia de este poder que permanece inerte durante todo el tiempo que no se acepta ejercerlo". De l'intimité, 81.
- (37).- De l'intimité, 66.
- (38).- Ib., 93.
- (39).- Ib., 68. La misma idea aparece ya en uno de sus primeros libros, donde dice que "el descubrimiento del yo contiene ya el descubrimiento del ser". Cfr. La presence, 35.

XV. EL YO Y LA CONCIENCIA

Aún prescindiendo de su acepción moral, la palabra conciencia tiene en filosofía por lo menos tres ámbitos de significación bien distintos: el psicológico, el epistemológico y el metafísico. Y en cada uno de ellos se han establecido a lo largo de la historia otras muchas divisiones. Hay que tener presente que, por lo menos a partir de Descartes, la mayor parte de la filosofía se puede calificar como "filosofía de la conciencia". Y desde luego, la "teoría de la participación" de Lavelle podría ser también designada con toda justicia como "teoría de la conciencia", entendiendo por conciencia la realidad del yo como sujeto reflexivo y, por lo tanto, como principio gnoseológico y ontológico al mismo tiempo. Así lo reconoce él mismo cuando afirma que su doctrina se reduce a "la descripción y prolongación de una experiencia primitiva por la que el yo se descubre y se constituye" (1), es decir, a la descripción de la conciencia del yo.

Para Lavelle, los términos conciencia, yo, alma, persona, sujeto, y otros aún aparentemente menos próximos como existencia y libertad, vienen a ser estrictamente sinónimos, como otros tantos nombres de una misma realidad. Sólo la consideración de un aspecto con preferencia sobre los demás -de los que, sin embargo, resulta inseparable-, justifica el que en cada momento se emplee uno u otro vocablo.

Ya la mera consideración del tema de la conciencia produce una grave perplejidad, que se presiente difícil de mitigar por ningun

na apreciación posterior. En efecto, es evidente que con la conciencia comienza para mí mi propia existencia y la existencia del mundo. El nacimiento y desarrollo de la conciencia se confunde con el nacimiento y desarrollo de la representación del mundo. Pero se ha pretendido confundirla también con el nacimiento del mundo mismo, empeño en que está comprometido el idealismo, y en cierta medida, la propia filosofía. Porque "¿qué diferencia puede haber para mí entre el mundo y, si no lo representado, al menos la totalidad de lo representable?" (2).

Sin pretender entrar en esta polémica, parece claro que se desprende de ella una cierta relevancia y prioridad de la conciencia sobre todas las (demás) realidades, al menos en el sentido de que "toda afirmación emana de la conciencia, se produce en ella y vale exclusivamente para ella" (3). Por otra parte, y como consecuencia de esto, no se puede decir con propiedad que la conciencia sea un problema o que exista un problema de la conciencia, porque sólo podría serlo para la conciencia misma. Por eso, "la conciencia, para quien todo es problema, está ella misma más allá de todos los problemas" (4).

Se suelen considerar en la conciencia dos aspectos diferentes; por un lado el objeto presente en ella, del que somos conscientes y al que nos referimos con la expresión de "tener conciencia de algo", y por otro, el acto mismo de tener conciencia. Y esta separación entre acto y objeto en el seno de la conciencia trae consigo la consideración de dos dominios que se presentan como irreductibles entre sí: el mundo de los objetos, hacia el que la conciencia se

siente "naturalmente" inclinada (5) para escrutarlo y aclararlo paulatinamente, y el mundo subjetivo, que presenta en principio mayores dificultades de aclaración.

Es fácil comprobar que la interpretación dada a esta dualidad sujeto-objeto o el predominio de uno de los términos sobre el otro, (o con la negación del otro), ha dado lugar a filosofías de bien distintos signo. Piensa Lavelle que "el análisis (que distingue entre acto y objeto de conciencia) es muy simple, o al menos (que) es imposible mantenerlo en su elemental rigor" (6). Su teoría de la participación pretende haber arrojado nueva luz en este punto. Subraya, ante todo, la estrecha solidaridad que existe entre la actividad de la conciencia y su objeto, hasta el punto de que sin él dejaría de existir como actividad, y sin ésta dejaría aquél de existir como objeto; aparte de que "algunos objetos no son sólomente un punto de aplicación para esta actividad, sino que expresan su propio juego: son los que llamamos precisamente estados de ánimo" (7). Pero sobre todo, constata la existencia de una actividad que rebase la propia actividad de la conciencia, en la que ésta está inserta y de la que recibe toda la iniciativa de que dispone (8).

Por los capítulos anteriores, es fácil prever que la actividad a que se alude no es más que la del Acto Absoluto, del que la conciencia participa. Ahora bien, ¿cómo justifica Lavelle tal actividad, tal fuente de la participación?. Sin duda los mayores esfuerzos de su pensamiento se encaminaron en la búsqueda de una respuesta a esta cuestión clave. O mejor dicho en la búsqueda de una justificación "razonable" de tal respuesta, ya que ésta la encuentra

en el mismo momento en que se hace la pregunta, es decir, al comienzo de su obra.

La definitiva respuesta que tiene Lavella para todo problema filosófico es, como se sabe, la teoría de la participación. Es evidente que la existencia del objeto queda justificada por la conciencia que de él tenemos; pero ¿cómo justifica la propia conciencia?, ¿qué forma de existencia hay que atribuirle?, y, sobre todo, ¿con qué derecho se habla de una actividad que está incluso más allá de la propia conciencia? Por ser ésta una de las cuestiones más candentes de su sistema, Lavelle la replantea no ya en cada libro, sino casi en cada capítulo; y la resuelve siempre con la misma idea y casi con las mismas palabras: "La conciencia, dice, es siempre conciencia de la conciencia: aprehende el acto en su ejercicio mismo, no ciertamente aislado, sino siempre ligado a estados nacientes y a objetos que aparecen. Está siempre situada en el punto mismo en que se produce la participación, es decir, en el punto en que, por una doble acción de consentimiento o de rechazo, unidos a Dios (9), y sin embargo separados de él, nos damos a nosotros mismos nuestro ser propio y el espectáculo del mundo" (10). Pero estas fórmulas sólo pueden considerarse como respuesta, después de que ellas mismas sean ulteriormente aclaradas.

Dos rasgos se presentan como constitutivos de la esencia de la conciencia, aunque, en realidad son la misma cosa: La conciencia es actividad y es luz. En tanto que actividad, la conciencia "es el ser considerado en esta operación por la que se constituye a sí mismo eternamente" (11). Uno de los atributos que constantemente



atribuye Lavelle al acto o espíritu, es el de ser creador de sí mismo. Hasta el punto de que no sólo el Acto Absoluto, sino también los actos limitados, las conciencias, son autocreadoras; porque Dios, como ya hemos visto, -con las dificultades que ello implica-, no puede crear más que las conciencias, seres que participen de su esencia, es decir, que sean también creadores de sí mismos (12).

La confusión surge cuando se concibe la creación sobre el modelo del artista que transforma la materia y deja una obra visible. El resultado de la creación no es la obra realizada, sino el propio artista que gracias a ella se ha creado como tal. Porque "toda creación es, en primer término, una creación de sí por sí" (13). Naturalmente el término creación no puede tener aquí su sentido fuerte y esta expresión queda atenuada si se tiene en cuenta que la actividad no puede darse sin una pasividad que le responda. Pero la conciencia es actividad, la pasividad corresponde a los objetos a los que se dirige. Y si la conciencia se identifica con el yo (14), todo lo que hay fuera o más allá de ella puede ser denominado no-yo.

Pues bien, es sobre este no-yo donde la inteligencia se proyecta como luz. El no-yo, es decir, el mundo se representa a la conciencia como obstáculo y como límite, (15) como una superficie opaca que ella convierte en una superficie iluminada. Y "como la luz no puede proyectarse sobre su propia fuente, esta fuente escapa ella misma a todo esclarecimiento" (16). De esta manera, observa el autor, el acto que produce la conciencia sería más tenebroso que el

más tenebroso de los objetos, porque éste podría ser alguna vez alcanzado por la luz, mientras que el centro, de donde esta irradia, no lo será nunca.

Pero la comparación de la conciencia con la luz sólo explica aceptablemente lo que podemos llamar el uso de la conciencia como conocimiento. Sin embargo hay en la conciencia una dimensión irreductible a la cognoscitiva, de la que es urgente separarla de una vez por todas, porque "todo se embarulla (brouille) desde el momento en que se las confunde" (17). En efecto, el conocimiento su pone la conciencia, pero no a la inversa. Se da entre ellos la relación de causa y efecto. Si el conocimiento puede ser definido como la representación del objeto y, en última instancia, del mundo, la conciencia no puede, en cambio, definirse como un conocimiento de este conocimiento. Esto supondría convertir el primer conocimiento en objeto del segundo, lo cual es imposible (18).

Pero la conciencia es el acto que hace que el conocimiento, sea conocimiento, el que lo convierte en tal: "Es poco decir que este acto (la conciencia) produce la luz del conocimiento: él es esta luz misma, que si no se supiera ella misma luz, no sería la luz de nada" (19). Y quejarse de que la conciencia no pueda ser conocida equivale a lamentarse de que la mirada no puede ser vista. Lavelle insiste en que la conciencia, antes de ser conciencia de otra cosa, lo es de sí misma; de lo contrario nos sería totalmente impenetrable. Porque la conciencia no puede ser inducida a partir de los objetos de conciencia; pues ¿de dónde vendría el pensamiento de una tal inducción?, y ¿qué razón podría legitimarla? Por eso la con-

ciencia es la actividad misma, experimentada en su ejercicio, "Y el conocimiento no es más que una especie de prolongación de ella, allí precisamente donde esta actividad recibe de fuera una limitación sobre la que choca y que la refleja" (20).

Experimentar tiene aquí el doble sentido de "sentir como propio" y "poner a prueba" la capacidad de que disponemos. Ciertamente es difícil comprender que la conciencia no lleve implicada la relación sujeto-objeto, pero Lavelle insiste en que estriba más bien, en la relación del sujeto consigo mismo (21). Es en el conocimiento, donde resulta esencial esta dualidad, pero no en la conciencia. Por eso dice que "es necesario mantener una identidad absoluta en tre el pensamiento que se piensa y el pensamiento pensado. Un pen samiento que no se pensara, no sería un pensamiento: sin embargo él no se piensa como objeto, aunque piense siempre un objeto" (22).

La noción de conciencia es para Lavelle, anterior a la oposición sujeto-objeto (23), que se obtiene de la unidad indivisible de la conciencia, mediante el análisis. Ello hace que se pueda hablar sin contradicción del Acto Absoluto, como Conciencia Absoluta, a pesar de que en este caso está claro que no hay objeto al que pue da referirse. Sin embargo, la conciencia, de suyo, es propia del ser limitado, y aunque tiende a coincidir con el todo del ser, no puede abarcar de él más que su representación. Es el objeto, el mundo material, el que le impide igualarse al Acto Absoluto, pero a la vez le permite realizarse como ser individual y enriquecer indefinidamente su propia esencia. De ahí el doble carácter que el mundo reviste para el yo, como obstáculo que me resiste y

no puedo dominar y como instrumento que me permite poner a prueba facultades que antes me eran desconocidas a mí mismo. Los que ignoran este segundo aspecto es comprensible que tengan una visión pesimista del mundo y de su propia existencia.

La conciencia supera igualmente, en la concepción Lavelliana, la oposición inmanencia-trascendencia. Pues si definimos lo trascendente como lo que rebasa la conciencia, lo que está más allá de ella, en seguida se ve que más allá de la conciencia sólo está la Actividad del Ser Absoluto, en la que la propia conciencia se inserta y echa cada vez raíces más profundas; por lo tanto se puede afirmar que la conciencia vive de su propio rebasamiento o que se transcende incesantemente a sí misma. De este modo podemos considerarla como inmanente por su contenido y trascendente por el acto que la constituye.

Pero la identificación del yo con la conciencia no puede ser plena, porque tampoco es plena la coincidencia del yo consigo mismo. Si el yo es un ser inacabado, un ser que se hace a sí mismo, que se va dando su propia esencia, quiere decir que nunca es idéntico a sí mismo y la conciencia descubre constantemente en él nuevas posibilidades y aspectos que antes desconocía. Incluso se pregunta el autor si la parte inconsciente del yo no es mayor que la que me es conocida (24). Pero de ese ser misterioso, hundido siempre en las tinieblas ¿"quién se atrevería a decir que sigue siendo yo? Merece ese nombre tan sólo si contribuye a formar el sentimiento global que tengo de mí mismo, si mi conciencia ya presiente su presencia confusa antes de mostrarlo a plena luz" (25). A este respec

to recuerda que el mismo Descartes, que identifica el yo con el pensamiento, no confunde, sin embargo, el pensamiento con la conciencia clara.

El pensamiento no sólo contiene aquellas operaciones que le son evidentes, sino todos los movimientos del alma, incluso los más inciertos y confusos. La noción de "grados de conciencia" permite entender mejor la identificación de ésta con el yo y la limitación que a ambos les ha sido impuesta, si bien es gracias a ella como pueden ejercerse.

Pero el problema más grave que se plantea sobre la conciencia no está en la vertiente psicológica, es decir, en cómo podemos saber acerca de la conciencia, sino en la ontológica, en cómo surge la conciencia, cómo empieza a existir. Hemos visto que el problema de la "creación" del mundo recibe su solución a partir de las conciencias y el Acto Absoluto. El mundo surge como la perspectiva que cada una adopta sobre el Absoluto; pero entonces la cuestión se centra en cómo surge en el seno del Absoluto las conciencias mismas, o, si se quiere, cómo surge el yo, ya que "el yo comienza con la conciencia propia" (26).

Por supuesto que sería una pretensión descabellada y sin sentido la de intentar situarse en el interior del Absoluto para ver cómo se produce el proceso de la aparición de las criaturas. La cuestión se plantea más bien como sigue: "qué ser necesita darle Dios a los seres finitos para que por una parte no se confunda con El y por otra su aparición no sea un aumento de ser". En otras pala-

bras: ¿qué es el ser finito, dentro del ser total?" (27). Es ni más ni menos que el problema de la relación entre el Uno y lo múltiple, entre la unidad de la actividad y la pluralidad de sus formas particulares. "¿De dónde procede tal pluralidad? ¿cómo es posible sin romper la (unidad de la) actividad original? ¿Cómo ésta subsiste enteramente en cada una de sus formas y produce entre ellas una solidaridad sistemática que en lugar de abolir la libertad, le proporciona las condiciones sin las que no podría ejercerse?" (28).

En la solución de estas cuestiones juegan un papel de primer orden los conceptos de relación y posibilidad. La relación se introduce en el seno del Acto Absoluto por la fecundidad infinita de dicho Acto. Esta fecundidad hace que el Acto presente infinitos aspectos que se separan relativamente del Todo y para cada uno de los cuales el Todo adopta la forma de la pasividad. Pero si nos preguntamos en qué consiste estos aspectos discernibles en la inmensidad del Acto que lo llena todo, nos encontramos con que no son más que posibles que buscan actualizarse. El ser que corresponde a lo múltiple es un ser, por lo tanto, relativo, el ser de una posibilidad de ser. Porque la relación no es concedida por Lavelle como un accidente en el sentido tradicional; si así fuera, difícilmente podría eludir el calificativo de panteísta que se ha dado frecuentemente a su filosofía, y que, sin embargo, él no ha aceptado nunca (29). Pero en Lavelle, hay incluso una oposición entre la relación y el ser: "La relación es lo contrario del ser como la insuficiencia es lo contrario de la suficiencia; pero es una invitación al ser, y esta invitación participa también del ser"

(30). De algún modo se podía definir la relación como una posibilidad del ser, y esta aproximación entre ambos conceptos viene avalada por el propio autor cuando dice que "todo el ser de la potencia reside en una relación" (31), y en una relación recíproca del Acto puro y el Acto participado, entre los que es mediadora.

El concepto de posibilidad también es reinterpretado por Lavelle: no consiste el posible en una actividad que todavía no se ejerce, que está como dormida en espera de su actualización, sino que tiene un carácter de indeterminación, -pues nadie sabe hasta dónde puede llegar antes de ejercerla-, y, sobre todo, una indudable eficacia, si es verdad que "no hay ninguna potencia que no sea otro aspecto de una actividad verdaderamente ejercida" (32), es decir, que toda potencia es, bajo otro punto de vista, una actividad que se ejerce en acto.

Y esto vale también para la relación entre el uno y el múltiple: El Absoluto que es acto en sí, es posibilidad con relación al yo, y es precisamente el acto limitado del yo el que lo convierte en posibilidad; de tal manera que sin el múltiple, el uno existiría sólo como acto, pero no como posible. E inversamente la actualidad del Absoluto es lo que hace posible el múltiple, que sin aquél no existiría ni tendría siquiera la posibilidad de existir.

Uno de los innumerables textos en que Lavelle describe la creación participación dice así: "La esencia del acto divino es ser un acto creador, que es indivisiblemente creador de sí y creador de todas las potencias, presentes y ofrecidas en él en una especie de sobreabundancia, y por las que invita a todos los seres posibles

a crearse ellos mismos" (33). Es decir, que el Acto Absoluto, que lo llena todo, no puede hacer aparecer los seres finitos más que en forma de posibilidades que son invitadas a irse actualizando, de relaciones invitadas a irse absolutizando y abstracciones invitadas a irse concretizando. Bien entendido que estas posibilidades relativas y abstractas nunca conseguirán su plena actualización, lo que las identificaría con el Acto Absoluto: es la distancia infinita que los separa de él la que les señala el camino a seguir, en un perfeccionamiento que no termina nunca.

La creación tal como la propone Lavelle no consiste en la producción de múltiples individuos conforme a un modelo o paradigma del que serían ejemplos repetidos, porque entonces no podría haber entre ellos una comunicación verdadera. En la teoría de la participación, los espíritus disponen de una misma actividad, de una fuente común, y es la personal disposición que cada uno hace de ella la que le da su propia perspectiva, que es distinta en cada caso, pero que no pueden menos de ser todas convergentes hacia el mismo punto. Así se explica que cada uno tenga su propia visión del mundo, aunque éste es el mismo para todos.

La creación del yo, según Lavelle, recibe mucha luz, desde la perspectiva del tiempo. Sabemos que el yo es un ser mixto de actividad y pasividad, de espíritu y materia, o, si se prefiere, de alma y cuerpo. El origen del yo, dice, está en un cierto encuentro entre la naturaleza y el espíritu. Ahora bien, ¿cómo se produce este encuentro? y ¿por qué tiene que producirse?; ¿qué relación hay entre el alma y el cuerpo?, ¿qué es cada uno de ellos antes de que se produz



ca su unión? Hay que hacer, ante todo, una observación previa: Lavelle es reacio al empleo del término alma; prefiere hablar de espíritu o, e incluso conciencia. La razón está en que se suele concebir el alma como un ser creado de una vez en su esencia completa. Pero esto es justamente lo que él rechaza: que el alma pueda ser creada enteramente determinada, porque entonces no se comprende porqué tiene que "degradarse", encarnándose en un cuerpo, ni qué sentido tiene para ella el mundo material en que se ve envuelta (34).

Además ya hemos visto cómo Lavelle, tampoco admite el concepto de creación ex nihilo (35), consecuente con el principio parmenídeo, que él hace suyo, de que entre la nada y el ser hay un abismo infranqueable.

¿De dónde nace entonces el yo? En lo que el cuerpo se refiere no existe gran dificultad en responder. El cuerpo no es más que una síntesis estructurada de elementos que va a determinar mi situación en el mundo. Estos elementos tienen realidad en el tiempo y su unión es el resultado de la interacción de otros elementos que les ha precedido en una secuencia temporal; esta unión o síntesis no es, desde luego, una creación, y sólo se puede llamar "comienzo" por la originalidad de su estructura, no por los elementos que la integran: "Toda situación dada en el tiempo es una continuación de todo lo que la ha precedido, y, sin embargo, un primer comienzo por su carácter de novedad y por las consecuencias que ésta produce" (36).

Por consiguiente, la vida del cuerpo se puede decir que comienza en el momento de la concepción, pero teniendo presente que este momento no señala más que el punto en que confluyen las condiciones de que el cuerpo depende. Estas condiciones dependen a su vez de otras, con las que forman un orden fenoménico, que está sometido a leyes propias. Tales leyes son precisamente el objeto de consideración de la ciencia en sus diversas ramas. Y si se considera este orden fenoménico como capaz de bastarse a sí mismo entonces la conciencia se convierte en el único modo válido de saber. Porque la ciencia puede explicar, y de hecho lo hace, el orden o, mejor, la relación que se da entre los fenómenos. Pero lo que no explica la ciencia es porqué existen los fenómenos.

De ahí que Lavelle vea en este punto una delimitación clara entre la problemática del científico y la del filósofo, que por lo demás no se contradicen en modo alguno, sino que se complementan. Y todo su empeño como filósofo está en resaltar que la única razón de ser del orden fenoménico está en la conciencia y no al revés. La dificultad más grave estriba en que la conciencia solamente puede surgir cuando se han dado determinadas condiciones en el orden de los fenómenos, es decir, cuando empieza a desarrollarse el cuerpo, que es el que va a permitirle individualizarse en el seno del Acto Absoluto, donde hasta ese momento permanecía inscrito de forma indivisible con un número infinito de otras posibilidades puras.

Este era, en efecto, el ser de la conciencia, o del yo, antes de lo que podíamos llamar su nacimiento, -mejor que su creación-. Era el ser de una posibilidad, de un poder ser. Después de su naci-

miento el yo sigue siendo una posibilidad y un poder ser, pero se trata ya de una posibilidad discernida, individualizada, que ha consentido en realizarse y que ha empezado a realizarse, aunque jamás lo conseguirá plenamente; mientras que antes de su aparición, se trataba de una posibilidad pura, indiscernible de las demás infinitas posibilidades que el Acto alimenta en su seno.

Pero incluso la posibilidad pura está contenida en el ser y en este sentido excluye radicalmente la nada. Por eso tampoco cabe hablar con propiedad de creación de la conciencia. En realidad se trata solamente del paso de una forma de ser a otra, esto es, de la posibilidad pura y anónima a la posibilidad individual que emprende la realización de su propia esencia. Este paso puede considerarse una creación desde el punto de vista del yo, puesto que para él supone pasar de la nada al ser, pero no para el Acto Absoluto que no experimenta con él ningún aumento ni disminución.

Pero lo que más importa es que este paso solamente puede producirse cuando la posibilidad encuentra en el mundo una situación propicia, cuando se da una determinada afinidad entre el espíritu y la naturaleza. Ahora bien, ¿qué relación se da entre esta situación que tiene que aparecer en el mundo y la posibilidad que la ha de asumir para actualizarse ella misma? ¿Habría que decir que es la situación la que, actualiza a la posibilidad, o más bien, que es esta posibilidad la que produce tal situación? ¿Pero ¿cómo es posible pensar cualquiera de las dos fórmulas, si ni la situación, ni la posibilidad pueden darse por separado? Sin embargo Lavelle afirma que ambas fórmulas son aceptables, con tal de que se considere cada una desde un punto de vista: la primera es válida si se

considerará "la Historia del mundo (que) no permite en un instante determinado más que la realización de una posibilidad particular, que excluye todas las demás, aunque permanece en correlación con ellas", y la segunda si "se consideran estas posibilidades en su primariedad intemporal en tanto que exigen manifestarse de una manera separada para expresar en todos los puntos de su inmensidad la generosidad sin medida del acto en el que participan" (37).

No se puede perder la vista que la pregunta por la anterioridad del cuerpo con relación a la conciencia o viceversa no puede formularse sin más; ya que, como vimos en la segunda parte, el tiempo afecta al cuerpo, pero no al yo. Por eso, el hecho de que la vida sensible preceda en el hombre a la vida inteligente, no quiere decir que la sensibilidad sea primera y que de ella emerja la conciencia. Sin duda, existe en nosotros una inercia natural, y el dominio sobre nuestras tendencias e impulsos no se consigue de una vez por todas, sino que se va conquistando poco a poco. Pero, en realidad, no es que la conciencia brote de la sensibilidad, sino más bien lo contrario: el primer despertar de la sensibilidad. Sólo es posible "por la presencia en mí de una actividad orientada ya en ejercicio, de la que la sensibilidad, a través de las alternativas que recibe, registra por así decir las modalidades" (38). Es decir, que la propia sensibilidad vendría a ser una primera etapa en dirección a la conciencia y en función de ella.

Esto, al menos, parece deducirse de sus afirmaciones de que "obra mos antes de saber que obramos" y de que "lo propio de la conciencia será liberar este poder por el que el ser se hace, transforma

do la impulsión de la naturaleza en una voluntad luminosa, dueña de sí misma y que en cada uno de sus actos nos convierte verdaderamente en causa de lo que somos" (39). El nacimiento biológico no es, entonces más que "la condición y la imagen" del verdadero nacimiento del yo, que se da solamente cuando de modo consciente decide arriesgarse, actuar y fijar su propio destino.

Sea cual fuere su situación en el mundo, el yo "aparece como en suspenso" hasta el momento en que se hace consciente y responsable de sí mismo. Este es el mensaje que Lavella quiere transmitir como conclusión de todos sus análisis.

Por otra parte, entre la posibilidad y la situación en que se actualiza no puede haber una relación de necesidad; las posibilidades son tales en la medida en que ninguna de ellas está llamada a realizarse de una manera necesaria. Lo que las convierte en posibles es justamente la posibilidad de que la libertad elija una de entre ellas con preferencia sobre las demás. Pero esta elección nunca está predeterminada. Hay aquí una cuestión complicada para Lavelle, y es que si la libertad se identifica con el yo y con la posibilidad que se actualiza a sí misma, como afirma tantas veces, no se comprende cómo esta libertad puede elegir otra posibilidad que no sea ella misma (que no sea ella misma). Por eso Lavelle habla en una ocasión (40) de que más que una posibilidad, la libertad es un principio que "evoca o crea una pluralidad de posibilidades y que no cesa de elegir entre ellas aquella que deberá ser realizada".

Pero esta solución, que no recibe ninguna aclaración más, se compagina mal con la identificación entre libertad y yo, en que tanto insiste, y hace ininteligible lo que podíamos llamar estatus ontológico de una libertad separada del yo. Por eso afirma que la libertad es compatible incluso con el hecho de que a una situación específica sólo puede corresponderle una posibilidad determinada; aun en este caso puede suceder que tal posibilidad no acepte su propia realización. Pero cuando se da este consentimiento, cuando la posibilidad asume la situación que le es ofrecida, es decir, cuando se da ese encuentro entre el espíritu y la naturaleza (41) es también cuando surge el yo no ya sólo como ser puramente posible, sino como ser que se realiza eligiendo constantemente entre la pluralidad de posibilidades que se le presentan, aquellas que de hecho va a poner por obra en la realidad.

Por eso el yo no sólo es un ser posible él mismo, sino que es el que hace posible el que surjan los posibles; en palabras de Lavelle, es "la posibilidad de los posibles" (42), pues éstos surgen cuando él nace y sólo existen como posibles en función de la actividad limitada del yo: "el encuentro de una libertad y de una situación abre ante mí una pluralidad de caminos, cada uno de los cuales puede ser desviado a cada instante, sin que pueda jamás borrar la huella del recorrido ya hecho" (43). La razón de que tal huella no pueda ser borrada está en que forma parte de la esencia del yo y renunciar a ella supondría renunciar a ser lo que uno es, algo por lo tanto absurdo y contradictorio.

Hay que advertir, sin embargo, que aunque no pueda ser abolido el

pasado, sí puede ser corregido y de hecho está siendo constantemente revisado desde el presente en el que el yo se encuentra siempre instalado.

La aparición del yo, o su nacimiento, -mejor que su creación -resulta posible, según la teoría de la participación, gracias a una triple oposición en el seno del ser: 1ª) La oposición entre el ser y la nada, que Lavella llama "fáctica", puesto que la nada es siempre relativa ("La nada de una cosa es siempre el ser de alguna otra" (44). 2ª) La oposición entre la posibilidad y la actualidad y 3ª) La oposición entre la actividad y la pasividad. El nacimiento del yo, desde la perspectiva metafísica en que está instalado siempre el autor, consiste en el paso constantemente renovado de una forma de ser a otra, aunque para él este paso equivalga a pasar de la nada al ser. Es un tránsito constante de la posibilidad a la actualidad y se realiza mediante una actividad que sólo puede ejercerse, a su vez, sobre una pasividad que la limita, ciertamente, pero le proporciona el único medio de que dispone para poder convertirse en actividad real.

Y, desde luego, el nacimiento del yo se identifica con el nacimiento de la conciencia: "antes de nacer a la conciencia, el yo no es nada" (45); se dan una serie de condiciones que hacen posible su irrupción en el mundo; pero estas condiciones que podíamos llamar mundanas y entre las que destaca la formación del propio cuerpo, ni son el yo ni formarán nunca parte de su esencia, si bien es verdad que es sólo gracias a ellas como el yo puede ir labrando su propio ser.

El grado en que la conciencia asume y dirige esta situación en el mundo señala también la medida en que el yo va configurando y robusteciendo su propio ser. Podemos señalar que lo propio de la teoría de la participación es que nos sitúa de entrada en el interior del ser, donde asistimos mediante la reflexión al nacimiento del yo, y que nos presenta la vida del yo como un proceso de enriquecimiento continuo sin llegar nunca a agotar la infinitud del Ser, pero también, sin salirse nunca de su interioridad, mientras que otras filosofías se sitúan ante el Ser como ante un objeto o espectáculo, cuyo secreto interior se trata de penetrar.



- (1). De l'intimité, 223.
- (2). De l'âme, 23.
- (3). Ib., ib.
- (4). Ib., 25.
- (5). Las potencias, 10.
- (6). De l'âme, 24.
- (7). Ib., ib.
- (8). Es, en definitiva, un caso más dentro de su teoría general de los contrarios. Cfr. cap. VII.
- (9). Es esta una de las rarísimas veces en que Lavelle emplea el término Dios, asignándole un estatus filosófico. En general, suscribimos la tesis de J. Thonnard, según el cual "todas las investigaciones de Lavelle (...) se desarrollan en una concepción puramente racional y laica, ignorando toda religión positiva. Las raras alusiones a los dogmas, hechas de pasada, están faltas de claridad o parecen querer reducir los misterios a una explicación racional. Se tiene la impresión de que la filosofía de Lavelle tiende hacia el racionalismo"... Artículo citado en bibliografía, pag. 29.
- (10). La presence, 11.
- (11). De l'âme, 28.
- (12). Cfr. cap. VI.
- (13). De l'âme, 29.
- (14). En realidad no siempre mantiene Lavelle esta identificación. En De l'âme, 40, por ejemplo dice que "la conciencia

cia no puede ser confundida ni con el yo, ni con el alma". Pero se trata de una distinción que podemos llamar conceptual, más que real.

- (15). "Si el mundo fuera enteramente transparente a la luz, no se distinguiría de la luz misma". De l'âme, 29.
- (16). Ib., 29.
- (17). Ib., 39.
- (18). La idea de la idea, o el pensamiento del pensamiento no añade nada a la idea y el pensamiento sin más. Cfr. Manuel, 49.
- (19). De l'âme, 39.
- (20). Ib., 30.
- (21). Cfr. Ib., 32.
- (22). Manuel, 50.
- (23). Cfr. La presence, 128, ss.
- (24). "Ese yo del cual tengo conciencia ¿no es acaso una realidad oscura y subterránea que se entrega gradualmente a lo que ignoro acerca de él, no es acaso más profundo que lo que de él conozco?" Las potencias, 11.
- (25). Las Potencias, 11.
- (26). De l'âme, 49.
- (27). Ramirez, E.N.: o.c., 61.
- (28). De l'acte, 356.
- (29). Cfr. De l'être, 122.
- (30). De l'être, 184.
- (31). De l'acte, 272.
- (32). Ib., 273.

- (33). Ib., 410.
- (34). Cfr. Du temps, 27-28.
- (35). "Para cada uno de nosotros la entrada en la existencia no reside, como se cree, en el paso de la nada al ser". Du temps, 27.
- (36). Ib., ib.
- (37). Ib., 29.
- (38). De l'intimité, 78.
- (39). Ib., ib.
- (40). Du temps, 29.
- (41). Cfr. De l'acte, 223.
- (42). De l'âme, 133; ib., 117.
- (43). Du temps, 30.
- (44). Ib., 52.
- (45). De l'âme, 49. En el mismo lugar: "El yo comienza con la conciencia". "Sería absurdo decir que tiene conciencia, porque (el yo) no puede ser distinguido de ella como de una propiedad que lo define o de un bien que posee. Por que ¿qué sería sin ella?".

147

XVI.- EL YO O LA LIBERTAD.

Lavelle, como se sabe, es contemporáneo de los principales filósofos existencialistas, e incluso su filosofía puede ser considerada en muchos aspectos como perteneciente a esta corriente filosófica. Y donde mejor se aprecia esta afinidad es precisamente en el tema de la libertad. Algunos de los rasgos que Lavelle atribuye a la libertad, podemos decir que son una constante dentro del existencialismo: tales son, por ejemplo, los de ser creadora de su propia esencia, conciencia de sí y constitutiva radical del yo. Parece interesante esta constatación para situar el punto de vista y el ámbito, en que desarrolla este tema, que ha tenido también a lo largo de la Historia del pensamiento los más distintos enfoques.

Pero Lavelle relaciona enseguida la libertad con su teoría de la participación. El acto de libertad no es más que el acto de la participación. Y para mostrarlo acude a la definición más clásica de libertad como "poder de autodeterminarse" (1). Ahora bien, determinarse no es más que ponerse límites, individualizarse, es decir, hacerse. Y en esto mismo consiste la participación. La posibilidad, antes de ser asumida por el yo y actualizada en una situación de la naturaleza está en un estado de indeterminación. Determinarla es empezar a realizarla, por un acto consciente de consentimiento, esto es, libre.

Hay aquí además una consideración especialmente positiva de la limitación. Porque se suele considerar a todo aquello que nos limi-

ta como algo que nos coarta y nos impide llegar a ser más de lo que somos, un signo de imperfección y empobrecimiento. Pero en realidad, tiene la limitación otra cara más positiva, ya que es la única que nos permite existir y ser lo que somos. Gracias a los límites que nos son impuestos, -y que también nosotros contribuimos a imponernos-, podemos contruir nuestra individualidad, poner a prueba la actividad de que disponemos y enriquecer nuestra personalidad, llevándolos cada vez más lejos.

Una vez integrada la libertad en la teoría de la participación -identificada con el acto mismo de participar-, lo que importa aclarar fundamentalmente son las relaciones que guarda con el Acto Absoluto, -que habrá que definir también como libertad absoluta-, con la naturaleza en que se ve obligada a actuar y con las demás libertades que participan con ella y que no puede dejar de tener presentes.

Por lo que se refiere al primer punto, Lavelle afirma que "cada libertad recibe del acto puro la iniciativa misma que pone en juego" (2); es otra vez, el problema de la creación-participación desde la vertiente de la libertad. Si el Acto Absoluto se define como libertad absoluta, los seres que participan de él no pueden ser más que seres libres. Porque "crear es, para Dios, invitar a la infinitud de seres particulares a la participación de su esencia" (3); y por lo tanto, la materia no es objeto de creación, sino que nace, como vimos, de las condiciones mismas de ella, y para que pueda tener lugar.

Toda la dificultad de la concepción Lavelliana estriba en aclarar la fórmula que él mantiene, aunque reconoce que es aparentemente contradictoria: que "el acto creador (...) no puede crear más que seres libres, es decir, seres aptos para crearse a sí mismo" (4); o, dicho de otro modo, que sólo puede ser participada la libertad. Pero ¿cómo podrá serlo sin destruirse a sí misma? ¿Cómo explica Lavelle estas afirmaciones para que sólo sean una contradicción aparente y no real?.

Porque cabe admitir que si el Acto es libertad absoluta, puesto que contiene en sí todas sus razones de obrar, no puede ser participado más que por seres que también sean libres, ya que de otro modo no tendrían ningún acceso a su intimidad. Lo difícil es concebir que puedan ser libres unos seres que reciben de otro todo lo que son y que por lo tanto, están en absoluta dependencia de otro. Porque lo que es indudable en la participación Lavelliana es que toda la iniciativa de que dispone el acto participado, la recibe del Acto Absoluto, y es justamente por el consentimiento en ejercerla como el yo la convierte en su propia esencia.

El problema está entonces en aclarar el origen de tal consentimiento. En realidad Lavelle se encontró aquí con el tan debatido problema de la filosofía clásica, de conciliar la libertad de Dios con la libertad de los seres creados. Y por más que la presenta en otros términos, no parece que su solución última haya ido mucho más lejos. Sin embargo, no deja de ser sorprendente su afirmación de que no se ha tratado con suficiente atención este tema en la historia de la filosofía: "Nadie, dice, hasta ahora, ha in-

tentado escrutar a fondo el problema de las relaciones de la libertad divina y de la nuestra" (5). Desde luego, ningún sistema ha sabido conciliarlas y se ha considerado que o bien eran independientes y antagónicos, como se afirma en algunas formas de pluralismo, o bien la libertad humana es pura ilusión, como pretende el monismo spinozista.

Lavelle cree que su teoría de la participación ofrece una solución intermedia y propone precisamente esta solución como la prueba de fuego que ha de validar o descalificar todo su sistema: "Nos parece, afirma, que la doctrina de la participación nos franquea un camino entre estos dos extremos. Es en la solución que aportamos al problema de las relaciones entre la libertad divina y la libertad humana donde se encuentra el punto más difícil, pero al mismo tiempo la piedra de toque de esta doctrina. Es aquí donde ella debe dar la prueba de su verdad y triunfar o sucumbir" (6). Y sin embargo, por más que retoma la cuestión desde los más diversos puntos de vista, la solución que promete no aparece y las dudas subsisten.

El acto, no puede ofrecer a la participación más que lo que tiene, o mejor, lo que es: libertad y causa sui; y, por tanto, los seres que participan no pueden ser, a la vez, más que libertad; de otro modo no se puede hablar de participación verdadera, y habría que concebir los seres particulares como creados por Dios "a la manera de objetos fabricados por un artesano" o como modos que expresan la libertad divina, pero en ambos casos, desprovistos de toda iniciativa propia. Sin embargo esta explicación a lo más que llega es a mostrar que la participación exige que tanto el Acto como

los actos limitados sean seres libres o consistan en su libertad, pero de ninguna manera alcanza a explicar el modo como esto es posible.

Quizá por ello acude a una observación que ayudaría extrínsecamente a confirmar esta tesis; y es la de que siempre son los mismos pensadores los que afirman la existencia de Dios y los que defienden la libertad humana, mientras que los que niegan una, niegan también la otra. Como si Dios, a pesar de todas las dificultades, fuera el único que puede garantizar la libertad del hombre, que sin él se hace insostenible.

Pero si no resuelve satisfactoriamente, a nuestro juicio, el problema de cómo la libertad puede ser participada, sí parece que queda más claro el modo cómo puede ser limitada. En efecto, la libertad del acto de participación es relativa porque está sometida a una doble limitación: de un lado por la naturaleza, en la que no puede dejar de encarnarse para existir, y de otro por los posibles, entre los que tiene que elegir también para realizarse, y en los que la elección de uno implica la pérdida de los demás (7). La naturaleza y los posibles son, por tanto, condiciones sine qua non para la libertad.

Pero la naturaleza es espontaneidad, justamente lo opuesto a la libertad que actúa sobre ella. Y, como quiera que solamente la naturaleza nos es dada en la experiencia común, resulta comprensible que la libertad haya encontrado tantos adversarios "a pesar del testimonio constante de la conciencia en su favor, (y) a pesar de esta



reivindicación constante de la libertad social que, entre sus partidarios más celosos, coincide a menudo, por una curiosa paradoja, con la negación misma de la libertad interior" (8). Pero la libertad no necesita pruebas de su existencia porque "se descubre a sí misma ejerciéndose" (9). El más pequeño cambio que yo puedo introducir en el mundo por mi propia iniciativa es un testimonio universal de la eficacia de mi libertad, y además de que no está encerrada en sí misma, sino que se comunica a través del mundo con todos los demás.

No hay contradicción en admitir una libertad limitada, que sólo implica el que su indeterminación no es absoluta. Como tampoco la hay en afirmar que esta limitación le viene de la necesidad que la naturaleza le impone. Porque libertad y necesidad no son aquí sino otro caso más de los pares (couple) de contrarios, que según la participación se excluyen, pero no tienen sentido ni pueden darse el uno sin el otro (10).

Estas condiciones que determinan la libertad, al tiempo que la individualizan, son las que la "obligan" a tomar la forma del libre arbitrio, por eso "en sentido estricto, la libertad, es decir, la perfecta independencia, sería el distintivo del acto puro, mientras que el libre arbitrio sería la señal de un ser particular, inmerso (engagé) en el mundo de la pluralidad" (11). El libre arbitrio no es la libertad total; tampoco es una especie o tipo genérico de libertad, pues, si el ser es unívoco, también ha de serlo la libertad. La relación que se establece, entonces, entre libre arbitrio y libertad es la misma que entre acto limitado y Acto Ab

soluto. El libre arbitrio es la libertad limitada por la naturaleza en la que se ejerce.

Porque la libertad definida como posibilidad, antes de encarnarse en la naturaleza, no es más que una abstracción: "No hay libertad más que unida a una naturaleza que la soporta a la vez que la limita" (12). Y esta libertad limitada o libre arbitrio se define a su vez "como la disposición del sí y del no" (13): de tal manera que esta especie de deliberación entre el sí y el no, se juega la suerte misma del yo. La libertad puede dar su asentimiento a la iniciativa que se le brinda en la participación, pero no sería libertad si no tuviera también el poder de rechazarla, en cuyo caso el yo no puede tener lugar (14).

Es en este sentido en el que puede decirse que el yo se crea a sí mismo, aunque difícilmente se pueda comprender cómo puede prestar su asentimiento a su propia existencia un ser que todavía no es (puesto que es este acto de afirmación el que lo introduce en la existencia), ni menos aún, puede concebirse que rehuse su existencia un ser que nunca va a existir.

Pero el poder del libre arbitrio, es decir, del yo, llega aún más lejos. Porque la existencia no es algo que se elige de una vez por todas, sino una elección constante, que estamos obligados a hacer en cada momento, si queremos mantener la dignidad de sujetos, es decir, de espíritus. No puede olvidarse que la esencia del hombre no está dada hecha, sino que es un hacerse, un fieri sin término. Insertada en la naturaleza, oprimida por ella, soportando la espontaneidad de sus leyes y de los instintos, la actividad del yo

tiene que mantener su iniciativa y dar sentido a las circunstancias que la rodean, en lugar de dejarse arrastrar por ellas. Porque todas las cosas que nos rodean, e incluso nuestro propio cuerpo, no son más que instrumentos de que disponemos para crearnos a nosotros mismos como espíritus. Esta concepción del mundo está muy cercana a la que se da en algunas religiones, y, más concretamente, de la religión cristiana. Pero es evidente que en Lavelle no viene exigida por postulados teológicos-dogmáticos, sino estrictamente metafísicos.

Ahora bien, si el yo consiste en la iniciativa que se realiza, en el momento en que tal iniciativa renunciara a ejercerse, el yo dejaría de existir. La libertad se ve, por lo tanto, "obligada" a elegir constantemente entre las posibilidades, que se ofrecen, pues en su ejercicio se juega su existencia. Es así como hay que entender las fórmulas de que "la libertad es siempre un primer comienzo absoluto" (15) y de que, como consecuencia, "yo no me habitué nunca a la existencia" (16). La libertad es una creación continua de sí y del mundo, pero de éste sólo en función de sí misma. El ser de la libertad consiste en llegar a ser, mediante la elección que ella hace de sí misma.

Esta concepción supone también una interpretación original de las relaciones entre ser y tener que han sido y siguen siendo objeto de atención por parte de los filósofos. "Las cosas se tienen, la libertad se es", diría Lavelle, parodiando a Ortega. Pero el tener ha de estar siempre en función del ser. El ser, la libertad, es siem

pre fin en sí mismo, mientras que el tener, las cosas, sólo son medios para conseguir este fin. Pero el tener no reviste un aspecto negativo más que cuando se hace un mal uso de él, cuando se considera fin en sí mismo. El tener es necesario al ser como el mundo es necesario al espíritu, dentro de la participación. Ser y tener pueden considerarse también como contrarios, en esa relación dialéctica de la que el autor dice que es "el secreto de la participación".

Lavelle es , sin duda, uno de los pensadores que más ahondaron en esta relación: "Yo no soy verdaderamente, dice, lo que tengo, sino que soy la mirada de deseo y la operación de consentimiento por las que me lo atribuyo. No se posee nunca más que a sí mismo, es decir, el acto que se realiza; y la cosa no es el objeto de la posesión, sino el medio que hace posible el acto mismo de poseer" (17).

Es evidente que en esta concepción se encuentra todo un programa de conducta moral, que el propio autor deja translucir cuando dice que "no hay dificultad en mostrar que los hombres más profundos no se preocupan más que de ser y los más superficiales de tener" (18). Como ya hemos dicho otras veces, metafísica y moral son para Lavelle como las dos caras de una misma moneda.

En la propia experiencia de la libertad podemos distinguir ya claramente estos dos aspectos: por un lado el ontológico, en cuanto que la libertad es un ser que se elige y se realiza en su elección, y por otro, el ético pues esta elección es una tarea que la libertad se impone a sí misma y que no puede eludir.

Pero esta imposibilidad en que se encuentra la libertad de eludir su propia elección (puesto que está claro que para ella elegir es elegirse), es hipotética, no absoluta, porque entonces no se ve cómo podríamos seguir hablando aun de libertad. Está condicionada a lo que podíamos llamar su permanencia en la existencia (19), es decir, la libertad no puede dejar de elegir o actuar, si no quiere dejar de ser. Pero basta considerar que actuar y ser son la misma cosa para darnos cuenta de que este enunciado es tautológico.

Ahora bien ¿puede la libertad querer dejar de ser?, o en otras palabras, ¿la libertad es libre de ser libre?. Esta pregunta se presenta con inevitables connotaciones sartrianas. Fue en efecto Sartre quien hizo célebre su frase de que "estamos condenados a ser libres". Pero, por más que coincidan en afirmar que la libertad es la esencia del hombre y que se identifica con su existencia, la distancia que separa las concepciones de ambos filósofos es realmente insalvable. Basta tener en cuenta que lo que para cada uno de ellos es el ser, es para el otro una imposible quimera (20). Para Sartre, el ser, el en-sí, está del lado del objeto, -aunque sea transobjetivo-, mientras que la conciencia y la libertad son un vacío, "un agujero del ser", que introducen la nada en el ser y consisten en su aniquilamiento.

Pero para Lavelle el ser en sí es el Absoluto, definido como conciencia y libertad, y los seres particulares son también en-sí en la medida que son conscientes y libres y participan del en-sí Absoluto.

Sobre estas bases sólo cabe esperar que se desarrollaran dos filosofías de signo marcadamente opuesto. En lo que se refiere concretamente a la pregunta que hemos formulado sobre la libertad del ser libres, la respuesta de Sartre es negativa mientras que Lavelle responde afirmativamente. En realidad no resulta nada fácil comprender cómo puede ser posible ninguna de ambas respuestas. Por lo que respecta a Lavelle, la libertad no sólo puede rehusar el primer momento de su existencia, esto es, su nacimiento, en cuyo caso permanecería como posibilidad abstracta, indiscernible en el Acto Absoluto, sino que, puesto que su existencia consiste en ser siempre un primer comienzo, puede aniquilarse a sí misma en cada momento, rehusando el consentimiento a su actualización.

La libertad es, pues, para Lavelle libre de ser libre, libre de existir o no existir, y una vez que ya existe, libre de progresar en su existencia o desvanecerse (*fléchir*) y desaparecer. "La libertad puede negarse a sí misma por un acto libre. Puede, por tanto, optar, con relación a sí misma entre el ser y la nada, la libertad no sería nada si no tuviera en cada instante el poder de abdicar por un acto libre, es decir, de abandonar la conciencia al juego de los acontecimientos, obligándola a producir y verificar en ella la verdad del materialismo" (21).

La verdad del materialismo está precisamente en que existe un mundo que nos impone a todos su presencia y sus leyes (su falsedad estaría en tomar tal mundo como el absoluto); y si la actividad del sujeto desaparece, aunque sea por decisión propia (y Lavelle no encuentra otra razón para tal desaparición, ya que el Absoluto nun

ca deja de alimentar las libertades particulares, (desaparecería también el yo). No significa esto que se evaporase de repente como por arte de magia, sino que desaparecería como sujeto, como espíritu, quedando reducida a mero objeto o cosa, que serviría de dato para la actividad de otro yo más enérgico (22). El proceso por el que se realizaría esta aniquilación del yo, y las razones que pudieran justificarlo permanecen más allá de cualquier explicación racional (23).

Por este poder que podemos llamar "negativo" de la libertad solamente tiene sentido para que la libertad disponga también del poder positivo de crear su propia esencia. No se puede pretender una libertad sin riesgo, porque esto es una contradicción. Del mismo modo que no puede haber luz sin sombras, ni placer sin dolor, como veremos a propósito de la sensibilidad.

Otro aspecto destacado en el análisis de la libertad es el de su relación con las demás libertades, y, en primer término la justificación de éstas. Porque la experiencia que funda la propia libertad, no puede en modo alguno justificar la existencia de otras libertades posibles. En este sentido la tesis que sienta Lavelle es la siguiente: "Si el acto puro es todo entero participable, cada libertad, por su deficiencia exige la pluralidad infinita de libertades" (24). Y las razones para demostrar de alguna manera esta afirmación, podemos resumirlas del siguiente modo: En primer lugar, resulta casi absurdo pensar que si el Acto es participable en infinitos puntos, solamente en uno de ellos se lleva a cabo la participación. Pero además, resulta que "mi libertad exige siempre en

torno suyo otras libertades, de las que es incapaz de prescindir. Aunque pueda siempre aislarse, no puede bastarse. Cada conciencia tiene necesidad de todas las demás para sostenerla" (25). Y esta necesidad surge de las condiciones mismas de la participación.

Si la libertad necesita, para existir, el soporte de la naturaleza, lo propio de ésta es servirle de instrumento y vehículo de comunicación con otras libertades; porque una conciencia libre sólo puede comunicarse con otras conciencias, y "la historia de mi vida es la historia de mis relaciones con los demás seres" (26), no con las cosas. Ahora bien, es precisamente este diálogo con los demás, en quienes reconozco un poder y una iniciativa sobre las cosas, comparable a la que yo ejerzo, el que me permite pasar de la posibilidad a la realidad. Las demás libertades, son, por lo tanto, condiciones necesarias para la existencia de la libertad propia; sin ellas, mi libertad quedaría encerrada en su propia subjetividad, como una mera posibilidad o como un sueño.

Porque empezar a existir, es decir, a determinarse o a realizarse, es precisamente salir de la subjetividad. Y salir de la subjetividad equivale a entrar en comunicación con otros sujetos a través de las modificaciones "visibles", introducidas por todos ellos en el mundo y mediante las cuales demuestran que la actividad de que disponen es una actividad real y no una mera ilusión. Se desemboca, así, una vez más en la concepción del mundo material como lenguaje que permite el diálogo entre las conciencias; pero teniendo presente que este diálogo tiene una dimensión estrictamente ontológica ya que es a través de él como las conciencias se crean a sí mismas.



No es una comunicación entre dos seres ya hechos y que en un momento dado podría ser interrumpida. Sino que es gracias a ella como las conciencias empiezan a existir y la desaparición de este diálogo constante entre las libertades llevaría consigo la aniquilación de éstas.

Puede decirse, por lo tanto, que en la participación, la aparición de una conciencia particular reclama la aparición de todas las demás (27). La participación permite, entonces, comprender la unión y, a la vez, la separación que existe entre todas las libertades particulares. La separación estriba en que el acto de asentimiento por el que cada uno acepta entrar en la existencia es un acto siempre personal e irrepetible, nadie puede hacerlo en mi lugar: "si todos los seres pueden decir yo, cada uno, al decir yo, se se para, sin embargo de todos los demás, y este yo expresa un acto que sólo él puede realizar y sólo él puede conocer" (28). Pero entre estos seres individualizados y separados existe, a la vez la unión más estrecha, fundada en que todos reciben del mismo principio la eficacia de que disponen.

En el mundo de la participación, que es en definitiva el mundo humano, las relaciones entre los seres están basadas en la mutua cooperación: los seres "son interdependientes por su común dependencia y solidarios unos de los otros en una sociedad espiritual donde cada uno asume un papel, que él ha elegido y que él es el único que lo puede cumplir" (29). Pero esta última idea es especialmente fecunda; representa el grado de dignidad, y, por lo tanto, de responsabilidad que la conciencia asume al consentir ejercerse.

No se trata ya sólo de que tenga en sus manos su propio destino, sino que, en cierta medida, depende también de ella el destino de los demás.

Queda así establecida la dimensión social de toda acción individual, basada en la estrecha solidaridad que reina en la participación. La solidaridad se compagina con la libertad y es precisamente esta unión la que "permite dar a la participación su sentido más sólido y más bello, puesto que no es posible más que obligando a cada individuo a tomar sobre sí la responsabilidad de todas las existencias, de todo el universo y de toda la historia" (30).

De cualquier forma, faltan en el autor ulteriores precisiones sobre esta solidaridad entre las libertades. En su inevitable aspecto negativo (teoría de los contrarios) implica el riesgo de convertirse en la insolidaridad y en este caso no se ve claro qué consecuencias se derivarían para las demás libertades. Parece que Lavelle, a pesar de que defiende en la libertad el poder tanto de afirmarse como de destruirse (de otro modo sería inconcebible como libertad), sin embargo tiende a desarrollar sólo el aspecto positivo, como si fuera el único que en realidad hubiera de tener lugar.

Pero este optimismo indudable tiene su explicación en su concepción misma de la participación; en la que, si bien queda siempre un lugar para la negación, esta negación ha de ser relativa, ya que lo absoluto es siempre positivo, es el Acto que tiene en sí su propia explicación y la de todo cuanto hay.

La educación y la propia generación serían dos de los muchos aspectos en los que se manifiesta de una manera visible la interdependencia profunda que existe entre los espíritus. Sin embargo no resulta nada fácil aplicar al mundo del espíritu categorías tomadas del mundo material, porque hay una "trasposición en la significación de las categorías cuando se pasa del mundo de las cosas al mundo de la conciencia" (31). Y se puede decir que en este cambio de significación estriba toda la dificultad de la filosofía de Lavelle.

Toda la teoría de la participación pretende ser una interpretación y una explicación de nuestra vida más común, de las cosas que nos rodean y de todo cuanto ocurre a nuestro alrededor, hasta los detalles aparentemente más insignificantes. Sin embargo resulta extraordinariamente difícil relacionar, o mejor, expresar en lenguaje del mundo del objeto lo que sucede en el mundo de la conciencia. Las mismas categorías valen para ambos, de lo contrario se establecería entre ellos un foso que ningún puente podría franquear (como piensa el fenomenismo).

Pero la significación de estas categorías sufre un cambio muy profundo cuando se pasa de uno a otro. Así, la existencia, aplicada a los objetos significa algo hecho, acabado, mientras que aplicada a la conciencia designa el ser inacabado en trance de realizarse. Otro tanto se puede decir del posible que usualmente se opone a lo existente de hecho y connota una especie de disminución de lo real, mientras que, en su otro aspecto, se identifica con la e

xistencia y posee una riqueza superior a la de la realidad misma. Y del mismo modo sucede con el resto de las categorías. Porque en la experiencia objetiva los fenómenos aparecen ligados entre sí por las leyes de la causalidad, y por lo tanto no pueden sustraerse a la necesidad, pero en la experiencia interior es la libertad la que determina siempre su propio ejercicio. En el primer caso la posibilidad está determinada por la existencia, es decir, lo posible está en función de lo real, pero en el segundo, posibilidad y existencia se identifican, la posibilidad es la propia existencia que se determina a sí misma, y a la que le corresponde, por tanto, el nombre de libertad.

Desde la perspectiva del tiempo, este cambio de significación de las categorías, según se trate del objeto o del espíritu, es singularmente esclarecedor. En efecto, el sentido del tiempo en el mundo material va del pasado al futuro, a través del presente. Lo primero es el pasado y este pasado gravita sobre el presente, al que determina, y, a través de él, determina incluso el futuro. La ciencia, que se desenvuelve siempre en el mundo de los objetos, tiene por misión descubrir las leyes que relacionen entre sí a los fenómenos, y que revisten un carácter de necesidad. Pero las cosas suceden de forma bien distinta cuando se trata del mundo de la conciencia. Aquí el sentido del tiempo, como vimos en la 2ª parte, se invierte; va del futuro al pasado. La libertad sólo tiene futuro, un futuro que ella se da a sí misma como condición de su propio ejercicio. El pasado para ella viene después del futuro, "es el porvenir del porvenir" representa la esencia que ha ido ad

quiriendo en su afán de convertir el futuro en presente.

La libertad propiamente no tiene pasado; es lo que se indica al decir que "es siempre un primer comienzo". o en cualquier caso, tiene el poder de revisar y corregir el pasado como se demuestra en el acto de la conversión (32). Por eso "en cada acto de nuestra libertad parece que nuestra vida íntegra vuelve a ponerse en tela de juicio" (33). El tiempo tiene entonces un carácter irreversible para los objetos, pero no para la conciencia, lo que equivale a decir que la conciencia está fuera del tiempo, y que crea el tiempo para poder crearse a sí misma (34).

El tiempo es uno de los obstáculos que la libertad convierte en medios de su creación, que no tiene en sí mismo alcance ontológico, sino que surge en función de ella y para que pueda tener lugar. Una de las grandes pretensiones de la filosofía de Lavelle está justamente en despojar el tiempo de ese carácter trágico por el que parece devorarlo todo en su seno, como si las cosas no surgieran a la existencia más que para ser rápidamente destruídas por él. Pero este es sólo el aspecto negativo del tiempo, y ni siquiera es negativo, ya que lo que el tiempo destruye es aquello que debe ser destruído, puesto que ya no tiene ninguna función que cumplir en la participación.

El yo domina el tiempo, en vez de someterse a él, y lo emplea como medio para su propia vida, no para su aniquilación. Se puede afirmar que para Lavelle la filosofía consiste en desentrañar el distinto sentido que tienen las categorías del conocimiento cuando

do se usan como categorías de la conciencia, pero estableciendo a la vez la estrecha relación que las une, sobre la base de la íntima unión que se da entre conciencia y conocimiento (35).

Contrasta, sin duda la solidaridad que Lavelle establece entre las conciencias con los "penetrantes y ya célebres" (36) análisis sartreanos de la mirada y del amor, en los que las relaciones que aquellas puedan mantener entre sí quedan reducidas a dominar a las demás o ser dominadas por ellas. En efecto, el yo, que se siente sujeto y como tal puede considerar a los demás objetos, se da cuenta, sin embargo, de que también los demás tienen el poder de decir yo, es decir, de ser sujetos, que a su vez le conviertan a él en objeto para su actividad. De donde surge la alternativa del subordinar los otros a mí o subordinarme yo a los demás. No hay relación de tú a tú y, la sinceridad se convierte en quimera desde el momento en que la conciencia se caracteriza por una mala fe, que podíamos llamar constitutiva, puesto que su esencia consiste en no ser lo que es y ser lo que no es; por lo tanto no puede llegar a coincidir consigo misma (37). Al proponerse como único objetivo la ambición irrealizable y contradictoria de convertirse ella misma en objeto (en-sí, en sentido de Sartre), la conciencia se sabe de antemano destinada al fracaso y a la aniquilación.

Para Lavelle el en-sí no es la exterioridad compacta, desprovista de conciencia, sino que es la interioridad profunda y secreta en la que las conciencias echan sus raíces y a través de la cual comunican entre sí cooperando en la empresa común de la participa-

ción. Precisamente si se niega esta interioridad absoluta, la descripción de Sartre sería irrefutable: "allí donde esta interioridad falta, allí donde es puesta en duda, los individuos quedan enfrentados como enemigos; viven juntos en un infierno, donde la subjetividad del otro no es para la mía más que una derrota o un escándalo; una de las dos debe ser negada o sometida" (38). Es de resaltar que en la única ocasión, que sepamos, en que Lavelle acepta la confrontación de otra filosofía con la suya (39) no es para entablar una polémica, de la que resultara lo bien fundado de una y la falsedad de la otra, sino más bien un diálogo que permita comprender porqué han emprendido caminos distintos y hasta qué punto se pueden complementar aunque se presenten como irreconciliables.

Consecuente con su idea de que las distintas filosofías no son más que otras tantas perspectivas sobre la misma realidad, piensa que en todas existe un fondo de verdad y deja al lector la elección, o mejor, la preferencia por una u otra, ya que en ningún caso esta elección implica la negación total de los demás.

Pero el análisis de la libertad quedaría incompleto, si no se hiciera referencia a otro problema, que está íntimamente ligado a ello y que se presenta como una dificultad quizá insuperable para todos los filósofos. Es el problema de la existencia del mal. Porque lo que nadie pone en duda es el hecho de que el mal existe; su presencia se nos impone de modo ineludible y brutal "El mal, dice Lavelle, es el escándalo del mundo. Es para nosotros el problema más grande; es el que convierte para nosotros al mundo en problema. Nos impone su presencia sin que podamos rechazarla. No

hay hombre al que ésta se haya sustraído" (40).

La forma más inmediata en que nos afecta es la del dolor o sufrimiento. Lavelle ha escrito un libro -Le mal et la souffrance- destinado exclusivamente a describir el sentido que pueda tener esta realidad incuestionable del mal, bajo cualquiera de sus formas. Porque si bien el sufrimiento nos resulta la más familiar de ellas, la que nos sacude con más fuerza, para un planteamiento filosófico, no resulta la más difícil de explicar. Hasta el punto de que si en algún aspecto del mal se ha llegado a dar una explicación aceptable o no, pero explicación racional a fin de cuentas-, es precisamente en este aspecto, que podemos llamar sensible del mal.

La distinción clásica entre mal físico y mal moral es empleada también por Lavelle, matizando que el mal físico consiste en "un hecho que nosotros padecemos", mientras que el mal moral es "un acto que realizamos" (41). Las descripciones que hace Lavelle de los estados de placer y dolor, así como de las circunstancias que los producen y agudizan y del sentido que pueden tener en la vida humana, revelan en él una penetración y sensibilidad exquisitos (42).

Limitándonos estrictamente a la interpretación metafísica del sufrimiento, encontramos que no es un mal absoluto, sino que tiene aspectos positivos. En primer lugar, el placer y el dolor se pueden considerar también "como dos contrarios, como lo claro y lo oscuro, como lo agudo y lo grave, que viven precisamente de su oposición, que continuamente se transforman uno en otro y se con-



funden" (43).

Ahora bien, el placer y el dolor, como estados solidarios son el vehículo de la sensibilidad, los que nos sacan del estado de indiferencia (44); sin ellos "estaríamos en el mundo como extraños" (45), y "el mundo sería para nosotros un mero espectáculo, no nos integraríamos en él, no seríamos parte de su carne" (46). El origen del sufrimiento hay que buscarlo en la limitación de nuestro ser: "Es fácil comprender que todos nuestros sufrimientos particulares, ligados a acontecimientos contingentes que creemos podrían ser diferentes, no son más que consecuencias o modalidades del sufrimiento esencial inseparable de la vida, es decir, de la inserción de nuestro ser finito en un universo infinito, en el cual, sin embargo está inscrita su vocación" (47); se comprende perfectamente que en un universo en que se cruzan tantas fuerzas sin relación con el yo, éste se vea "expuesto a sufrir siempre alguna afrenta o alguna herida" (48).

Pero, por muy intenso que sea el sufrimiento -como en la pérdida de los seres más queridos-, o por más que parezca destruir las raíces mismas de nuestra dignidad de personas, -como en el caso de la tortura-, el mal físico no puede alcanzar nunca a la intimidad de nuestra libertad. El hecho de que quede siempre del lado de la pasividad, indica que la actividad del yo tiene jurisdicción sobre él y puede dirigir su sentido.

En última instancia, la existencia del mal físico no ofrece dificultades insuperables, pues está claro que nace de las condicio-

nes mismas de la participación, que exige que nuestro ser sea limitado en todos los órdenes. Y además su origen no plantea mayores problemas que los que plantea el placer, del que constituye el reverso necesario. (49).

El verdadero problema metafísico se plantea en torno al mal moral. Es aquí donde han naufragado todos los esfuerzos de los filósofos por encontrar una solución racional sin que se resientan los mecanismos de la propia razón. Si la presencia del mal es indudable, ¿que estatus ontológico hay que atribuirle?. Los escolásticos emplearon la fórmula de "ens et bonum con-vertuntur", pero si se identifica el mal con la nada ¿no se destruye el problema en vez de resolverlo?. La univocidad del ser que siempre ha defendido Lavelle excluye radicalmente la nada. El mal moral no consiste en la ausencia o negación del bien (sea bajo la forma de privación o de simple carencia), sino en el acto por el que se niega. El dolor y el sufrimiento se imponen a nosotros a nuestro pesar, pero en el caso del mal moral es nuestra libertad la que lo elige.

La dificultad estriba en que, en la participación, el yo recibe del Acto toda la iniciativa de que dispone y el poder de disponer de ella. El mal moral implica una especie de desviación por la que esta iniciativa se vuelve contra sí misma, buscando su destrucción en vez de su realización en el ser. ¿Cómo es posible concebir que el Acto alimente una acción encaminada contra sí misma? Porque "es absolutamente falso decir que el mal es una negación: es en todos los casos, -lo cual es mucho más grave-, el ser de una nega

ción, es decir, el ser de una voluntad positiva de negar o de destruir" (50).

El origen del mal no puede buscarse en este caso en la naturaleza, porque, en realidad, "la naturaleza no es ni buena ni mala, se convierte en una u otra por el uso que de ella hace nuestra libertad" (51). No puede buscarse en el Acto Absoluto, porque es suprema generosidad y nunca niega su iniciativa a los actos limitados. No queda más remedio que ponerlo en la misma libertad limitada que en vez de optar por el sí del ser opta por el no de su propio aniquilamiento.

Pero bien entendido que el mal no reside en el término de esta negación, que sería la nada, sino en el acto mismo por el que ésta se busca. Y tampoco sirve decir que el mal es consecuencia de la libertad ya que ésta se define como la disposición del bien y del mal; porque esta definición explica, a lo sumo, la posibilidad del mal, pero no su existencia (52).

No queda más remedio que concluir que la existencia del mal parece sustraerse a toda explicación racional, como hemos visto que sucedía también en último término con la existencia de la propia libertad limitada. En realidad, en ambos casos se trata del mismo problema. Y cualquiera que sea la opinión que se tenga al respecto, no cabe duda de que el no haber podido llegar más lejos en su esclarecimiento, no desautoriza por sí sólo la metafísica Lavalliana.

Pero la libertad del yo como acto indivisible que se ejerce en la naturaleza reviste una serie de modalidades bien distintas en tre sí. El conocer, el oír o el desear no son más que actividades que prolongan la iniciativa misma del yo sobre la naturaleza, y descubren en ésta nuevas perspectivas, contribuyendo al enriquecimiento constante del yo y del mundo. Estas diferentes activida des que el sujeto puede llevar a cabo sobre los objetos son las que Lavelle llama las potencias del yo.

- (1). Cfr. De l'acte, 194.
- (2). Ib., 179.
- (3). Ib., 181.
- (4). Ib., ib.
- (5). Ib., 195.
- (6). Ib., 196.
- (7). Cfr. De l'être, 31.
- (8). De l'acte, 193.
- (9). Du temps, 91.
- (10). Cfr. De l'âme, 230; De l'acte, 207. Cfr. et. cap. VII.
- (11). De l'acte, 193.
- (12). Du temps, 266.
- (13). De l'acte, 191.
- (14). Cfr. Du temps, 368.
- (15). De l'âme, 43.
- (16). De l'intimité, 82.
- (17). De l'acte, 215.
- (18). Ib., 214.
- (19). Esta expresión de "permanencia en la existencia" es una contradicción para Lavelle, como se deduce fácilmente del hecho de que toda existencia es acto y por tanto primer comienzo constante de sí mismo. El concepto de permanencia esta tomado del tiempo, que como vimos en la 2ª parte afecta a las cosas, pero nunca a la existencias.
- (20). Hay que advertir al respecto que cuando aparece el primer ensayo de Sartre "la trascendencia de l'Ego" en Recherches philosophiques, 1936, ya había publicado Lavelle una parte

sustantiva de su obra.

- (21). De l'âme, 135. En el contexto de la participación, Lavelle entiende que todas las doctrinas filosóficas son verdaderas desde la perspectiva en que consideran el ser. De ahí su expresión "la verdad del materialismo".
- (22). La univocidad del ser exige cualquier paso del ser a la nada o viceversa. Para Lavelle la nada de un ser es siempre el ser de otra cosa. Aniquilarse significa por lo tanto dejar de ser lo que se es para pasar a ser otra cosa, pero no para convertirse en la nada absoluta, concepto que resulta incluso impensable.
- (23). Hay momentos en los que el análisis metafísico de Lavelle llega a un punto en que parece no poder proseguirse. En tales casos habla de "misterio" y "acto de fe". Pero hay que tener presente que estas expresiones por un lado están desprovistas de cualquier carácter sobrenatural y, por otro, nunca son empleadas como premisa de sus razonamientos. Por lo tanto no parece que afecten en absoluto el carácter estrictamente filosófico de su sistema. Tal vez estarían más cerca del concepto límite de "paradoja", de uso común en las ciencias formales.
- (24). De l'acte, 184.
- (25). Ib., 185. Se aprecia claramente en este texto, cómo Lavelle emplea indistintamente los términos de conciencia y libertad.
- (26). Ib., 185.
- (27). Ib., ib. En última instancia, dice-Lavelle, "tengo necesi-

dad de otras libertades porque mi libertad no puede tomar como objeto más que a otras libertades". Se entiende así, el sentido de su afirmación de que los demás son mediadores entre yo y mi mismo.

- (28). De l'intimité, 66. En De l'acte, 184, aclara a este respecto: "Sabemos que el deseo que se manifiesta en el mundo moderno por defender la autonomía del espíritu vuelve la participación singularmente sospechosa. Pero (...) hemos de resaltar que la participación, tal como la entendemos, funda la autonomía en lugar de abolirla..
- (29). De l'acte, 188.
- (30). Ib., 187.
- (31). De l'âme, 144.
- (32). Cfr. Las potencias, 151: "aquel que se convierte piensa siempre que es un esclavo que se libera. Para él la conversión es un volver sobre sí mismo, pero esto lo pone en presencia de un ser siempre presente que le proporciona continuamente fuerza y luz".
- (33). Ib., ib.
- (34). Cfr. Du temps, 96.
- (35). Esta unión se convierte en identidad en la conciencia del yo: "aquí está el único punto del mundo donde el ser y el conocimiento coinciden". De l'etre, 29.
- (36). Así los califica Lavelle, Cfr. De l'etre, 29.
- (37). También Lavelle emplea la expresión de que "la conciencia no coincide consigo misma" pero es precisamente por que consiste en un ser en proceso de ser, en una existencia que

busca su propia esencia. Y esta búsqueda no resulta inviable porque el ser de la conciencia es homogéneo al ser del en-sí y no existe entre ellos un abismo infranqueable como en el caso de Sartre.

(38). De l'Être, 33.

(39). Cfr. Ib., pags. 28-35.

(40). Le mal, 31.

(41). Ib., 48.

(42). Ver al respecto, aparte de Le mal et la souffrance, el cap. VI de las Potencias del yo (titulado: "El yo, ser de dolor y de alegría") y la parte VII del Traité des Valeurs, I (titulada: "La alternativa del bien y del mal").

(43). Las potencias, 93.

(44). Lavelle critica el ideal de la indiferencia que proponen los estoicos como una postura de insularidad y, en definitiva, de "muerte". "Para que el dolor no lo doblegue, el estoico se yergue en una especie de orgullo inhumano, en el cual, sin que él lo advierta, hay mucho de indiferencia y de insensibilidad". Ib., 97.

(45). Ib., 90.

(46). Ib., 88.

(47). Las potencias, 90.

(48). Le mal, 38.

(49). Cfr. J. Ecole, o.c., 205.

(50). Traité, I, 694.

(51). De l'acte, 328. A este respecto, sin embargo hay un párrafo bastante enigmático del que no da nunca más aclaracio-



nes: "Hay una naturaleza, que me ha sido dada y de la que no puedo decir que sea responsable, aunque la herencia impide quizá que haya nada en el mundo que sea un dato puro y que escape a toda responsabilidad". Ib., 206.

(52). Cfr. J. Ecole, o.c., 209.

XVII.- LAS POTENCIAS DEL YO

La definición del yo como conciencia y como libertad no explica suficientemente su constitución interna. El yo ejerce su actividad en el mundo, pero este ejercicio no es homogéneo, sino que reviste las más variadas formas. El yo piensa, quiere, siente, se comunica con los demás; introduce toda una serie de modificaciones diversas en el mundo y, en consecuencia, resulta afectado también de las más diversas formas. En una primera aproximación, podemos decir que Lavelle llama potencias del yo a todas aquellas acciones que prolongan su actividad en el mundo: el entendimiento que se lo representa, "la capacidad de imaginar, de ser afectado, de desear, de querer, de sufrir o de gozar, innumerables potencias que no terminaríamos de enumerar nunca". (1).

El origen de las potencias está, por consiguiente, en la actividad del yo, como acto de conciencia o de libertad. Su actividad no es más que una prolongación de la actividad del yo en direcciones divergentes, pero partiendo siempre de un centro que es una unidad indivisible. Las potencias surgen cuando la actividad del yo se ve obligada a encarnarse en una naturaleza, en la que descubre infinidad de aspectos posibles, entre los que ella elige aquellos que ha de convertir en reales para realizarse ella misma (2). De ahí que diga Lavelle que "la conciencia es el lugar de las potencias" (3).

El yo precede, por lo tanto, a las potencias, y las contiene en sí.

Concentra de algún modo su eficacia. Y es justamente en el despliegue de sus distintas potencias como ejerce su libertad y constituye su esencia. En este sentido, las potencias del yo pueden definirse como "actividades de autocreación", teniendo presente que "ninguna actividad de autocreación puede ser distinta de la conciencia" (4).

Ahora bien, la multiplicidad de potencias no suponen la destrucción de la unidad del yo. Esto sucedería si el yo consistiera en la unidad de una cosa, pero no, si se trata de la unidad de un acto que "recomienza siempre y que permanece enteramente presente en cada una de sus operaciones" (5). Es más, la propia unidad indivisible del yo exige esta multiplicidad de potencias. Toda unidad es, según la teoría de los contrarios, la unidad de una multiplicidad; de otro modo permanecería como una unidad abstracta (6).

Hay indudables analogías entre la multiplicidad de potencias que irradian por así decirlo, del acto limitado y la pluralidad de actos que participan del Acto Absoluto. Por eso muchos de los problemas que aquí se plantean tienen una correspondencia muy estrecha con los que se han tratado anteriormente. Hay, sin embargo, una diferencia radical en esta comparación y es que mientras los actos limitados reafirman al ejercerse su propia autonomía y libertad, las potencias del yo permanecen indisolublemente unidas; su ejercicio no consiste en su independencia, sino en la consolidación de la misma independencia del yo, que es quien se ejerce a través de cada una de ellas.

Se podría reservar el término de acto para designar al yo y el de actividad para referirse a cada una de sus facultades, aunque esta distinción no es respetada siempre por el autor.

Una vez establecido su origen, podemos preguntarnos cómo se explica en la participación que sean diferentes las potencias entre sí. Por que efectivamente "Las facultades son múltiples y difieren entre sí como difieren de un individuo a otro" (7). Precisamente el que difieran de uno a otro individuo es lo que hace que estos sean diferentes entre sí; por eso lo que distingue a las potencias es lo mismo que distingue también como vimos, a los individuos: "estas diferencias vienen del objeto al que ellas se aplican o del fin que persiguen, es decir, de sus límites, o incluso de las condiciones sin las que ninguna participación sería posible" (8).

De todas maneras estas diferencias son siempre relativas; si las potencias prolongan el acto de conciencia o de libertad que constituye el yo, quiere decir que la conciencia y la libertad tienen de algún modo el ejercicio de cada una de ellas. Esto hace que todas las potencias del yo sean solidarias también entre sí, que, por ejemplo, la actividad del entendimiento implique ya la de la voluntad y que en última instancia se identifiquen y se "recubran" todas mutuamente.

Estas paradojas de que tanto habla Lavelle y que son connaturales a la participación (que se puede definir como la gran paradoja del ser), según los cuales, por ejemplo "las potencias no se separan más que para unirse", o "la unidad sólo puede serlo de lo múltiple", con

tituyen la dificultad más grave para seguir el desarrollo de su pensamiento. Y es por ellas, por lo que muchas veces en su lectura se tiene la impresión de movernos en el vacío.

Pero, como hemos dicho, el origen de la mayoría de estas paradojas reside en el cambio de sentido que tienen las categorías cuando nos situamos en la perspectiva del sujeto, con relación al que les damos de su manera espontánea y natural en el mundo de los objetos en que normalmente nos desenvolvemos.

Profundizando más en esta teoría Lavelliana de las potencias, hay que preguntarse por su número y especificidad: ¿Cuántas son las facultades o potencias del yo?; ¿cómo es, en qué consiste cada una de ellas? La respuesta a la primera cuestión es la siguiente: las potencias del yo son innumerables; nadie puede pretender una enumeración exhaustiva. Y esto se debe a que nadie llega tampoco a ejercer todas las potencias de que dispone. La conciencia que es el crisol de los posibles no puede actualizarlos todos a la vez, sino sucesivamente, y algunos o muchos permanecen siempre en ella en estado de posibilidad.

Esto explica la afirmación de Lavelle de que "el yo es siempre para sí mismo una nueva revelación" (9). Si las potencias "sólamamente se nos descubren cuando comienzan a entrar en juego", y lo hacen sucesivamente, se comprende que el yo nunca puede llegar a conocerse del todo.

Pero el enriquecimiento de la actividad del-yo no está en proporción al número de potencias que ejerce, sino a la intensidad y pureza de

su ejercicio. No es un asunto cuantitativo, sino cualitativo. Aunque también aquí entre la cantidad y la cualidad existe la relación de contrarios, que permite establecer que, a medida que la facultad progresa cualitativamente, se ramifica (aumentando cuantitativo) en múltiples facultades que, en vez de negarla, la prolongan y actualizan (10).

Es importante observar que la teoría de las facultades, aunque había sido abordada por el autor en diversos lugares de su obra (pues es una característica suya el retomar todos los temas en cada capítulo) (11), sin embargo no aparece elaborada de un modo sistemático hasta su último tomo de la Dialéctica, del que ocupa, sin duda el centro de interés (12). Esto explica que sea uno de los capítulos más interesantes y mejor elaborados y maduros de toda su teoría.

Las clasificaciones de las potencias que hace Lavelle en las distintas partes de su obra no siempre coinciden, aunque las diferencias no llegan a hacerlas incompatibles. Hay tres facultades que son constantes en todas, aunque su denominación varía ligeramente la facultad de pensar, la de querer y la de amar (13). En la última clasificación desdoblará cada una de ellas hasta enumerar seis facultades que podíamos llamar primarias, las cuales, a su vez, se dividen en una serie indefinida de otras o medida que nuestra actividad deviene más perfecta.

Pero lo más importante no es la enumeración concreta, sino el método que emplea para llegar a ella. En efecto, según el principio tradicional de que "las potencias se especifican por sus actos y estos

por sus objetos formales", en el orden del conocimiento hay que proceder desde los objetos a las potencias, y determinar éstas en función de aquéllos. Aplicando este principio a la participación, puesto que a toda actividad de la potencia le corresponde un objeto propio en el mundo de los fenómenos, habría que tomar estos objetos y las diferencias entre ellos para establecer también las diferentes facultades del yo.

No es que Lavelle esté en total desacuerdo con este procedimiento "empírico y rapsódico", puesto que de hecho la participación constituye "un todo sin costura" en el que "se puede indiferentemente partir de sus condiciones de posibilidad y buscar todas las formas que las realizan o de las formas realizadas para remontar hasta sus condiciones de posibilidad" (14).

Pero de hecho él prefiere lo primero. Y ello, sin duda, por varias razones: una porque siempre será más correcto explicar el fenómeno a partir de la actividad que lo produce (ir de la causa al efecto) que lo contrario; otra porque los objetos no pueden explicar en modo alguno el que una potencia comience a ejercerse; y sobre todo, porque en la participación todo debe ser deducido desde arriba hacia abajo. Ya hemos visto cómo en su seno, la dialéctica ascendente no tiene sentido más que para preparar el camino a la dialéctica descendente que es la que nos permite no sólo conocer las cosas, sino asistir a su propia génesis.

Por eso, "la teoría de la participación debe permitirnos no sólo explicar la originalidad, la diversidad y lo bien fundado de las diferentes formas de nuestra actividad (es decir nuestras facultades),

sino también deducirlas de alguna manera a partir de las condiciones de posibilidad de la participación misma" (15). En la participación, la multiplicidad debe ser siempre deducida a partir de la unidad. Por eso la deducción de las potencias no es más que un caso particular del método general que siguió siempre Lavelle (16).

Pero quizá sea también un caso excepcional, porque Lavelle piensa que en este punto, al menos, no debe haber ninguna objeción. Por eso dice que este método debería engendrar un consentimiento unánime, sobre todo si se logra mostrar que todas las clasificaciones que han sido propuestas en la historia no pueden ser explicadas más que en la medida en que se refieren a él y expresan alguna modalidad suya" (17).

El método, ya lo hemos indicado-, se basa en dos puntos: la dialéctica y la experiencia interior, que deben sostenerse y confirmarse mutuamente. Cada paso de la deducción "debe ser justificado indiscutiblemente por una condición de posibilidad que lo impone a nuestra razón y por una realización (mise en oeuvre) que lo impone a nuestra experiencia" (18); todas las conclusiones a que va llegando el análisis deben encontrar inmediatamente en la experiencia la prueba que las acredita.

El punto de partida está por lo tanto en el comienzo mismo de la participación; y éste viene definido por la separación del yo con relación al Acto Absoluto para emprender la propia realización. En este momento surge una triple relación en el yo: con el Absoluto, consigo mismo y con los demás.



De la relación con el Absoluto, en cuanto está más allá de mi propio ser y por lo tanto se puede decir que constituye el no-yo, surge la potencia cognoscitiva, que se divide en dos: la representativa, por la que el no-yo se me aparece como objeto o fenómeno en el instante, y la noética que me permite pensarlo más allá del tiempo. De la relación del yo consigo mismo nace la potencia volitiva que hace surgir el futuro como posibilidad de ejercerse y la mnemónica que convierte el pasado en la propia esencia del yo. Y, finalmente, de su relación con los demás procede la potencia expresiva por la que se comunican entre sí y la efectiva por la que se sienten unidos por los lazos del mutuo conocimiento y estima.

El orden de la deducción no es caprichoso, sino que se ha establecido de forma que cada una de las potencias supone las que le preceden (19); por eso no varía en todas las clasificaciones que aparecen en los distintos lugares de su obra, ni siquiera en la que aparece en su libro titulado precisamente "Las potencias del yo", en el que las describe de un modo "pragmático, libre de toda preocupación ontológica o sistemática" (20).

Este primer análisis permite, por lo tanto, descubrir los tres grandes dominios de la participación: El Absoluto, que, al rebasar la interioridad del propio yo, reviste para él la forma de la exterioridad, -es decir, el mundo-; el yo, que para poder actualizarse necesita distinguir el futuro del pasado a través del presente, -lo que supone la aparición del tiempo; y los demás, con los que entro en relación a través del lenguaje y el efecto.

Es evidente que estos tres ámbitos son perfectamente solidarios: el mundo material, considerado en el devenir sucesivo de sus fenómenos no es más que el tiempo, y, considerando estos fenómenos como signos de comunicación con los demás, se convierte en lenguaje. Estos tres dominios constituyen también el triple intervalo que permite a la participación realizarse: el mundo es el intervalo que separa el yo del absoluto y le impide siempre llegar a coincidir con él, aunque le permite progresar indefinidamente; el tiempo es el intervalo que separa al yo de sí-mismo, en cuanto existencia que se realiza, en la prosecución de una esencia que aun no posee (de lo contrario ¿qué sentido podía tener la participación?); y finalmente, el lenguaje, en este sentido amplio, según el cual todo objeto es signo de una actividad del espíritu, es el intervalo que separa al yo de los demás pero, al mismo tiempo le permite comunicarse con ellos.

Y el hecho de que las facultades fundamentales sean seis, obedece, a que en cada uno de estos intervalos se puede considerar la doble vertiente de la actividad del espíritu o de la pasividad del objeto, es decir, los contrarios que permiten el progreso de la dialéctica, según Lavelle.

Lo más novedoso y llamativo en esta dialéctica es la comprobación de cómo efectivamente se puede proseguir indefinidamente, y cómo en la experiencia aparece el fenómeno que la confirma.

Ningún aspecto de la realidad, por insignificante que sea, puede sustraerse a este proceso. En él ha de recibir su sentido no sólo la vida del espíritu, sino también las otras formas de vida animal

y vegetal, y también los cuerpos desprovistos de vida, y que bajo distintos puntos de vista estudian las ciencias físicas y químicas. Esta es precisamente la parte de su obra menos elaborada, apenas esbozada, aunque es en ella donde mejor se podría armonizar la filosofía con la ciencia.

Una consideración detallada de la teoría de las potencias del yo iría mucho más allá de los límites de este trabajo. Reseñamos solamente los puntos que consideramos más originales (21).

La representación plantea de entrada el problema de la realidad que hay que atribuir al objeto representado. En efecto, los fenómenos "son para nosotros la realidad tal cual es dada, y nadie puede poner en duda el que ésta no nos sea dada; de tal suerte que no hay certeza que sea para nosotros más grande que la del fenómeno en tanto que es fenómeno" (22). Ahora bien, si se absolutiza este carácter del fenómeno de "ser dado", se corre el peligro de concederle una independencia y una solidez que no le corresponden. El objeto se convierte entonces en el ser mismo, pues se niega que pueda existir nada en el ser que no sea dado.

El mundo entero tiene este carácter de dato y como en la representación sólo puede aparecer el objeto en cuanto dado, se puede sacar la conclusión de que sólo existe el mundo material (23). Es la tesis del empirismo. Pero, partiendo del mismo punto, es decir, del objeto, en cuanto dado, cabe situarse en la actividad de un sujeto por la cual o para la cual tenga sentido el que se pueda hablar de dato. Y en este caso se puede llegar a pensar que el dato es un producto exclusivo de esta actividad, o que el pensamiento crea el ob

jeto, como afirma el idealismo. El idealismo trascendental supondría un camino intermedio, en el que se admite un dato que no sería creado por la conciencia, pero del que no se aclara el origen ni la relación con la actividad que se ejerce sobre él.

Parece, por lo tanto, que ninguna filosofía ha acertado a explicar la correspondencia del sujeto y el objeto manteniendo la originalidad de cada uno de ellos (24). Lavelle pretende haber salvado esta originalidad del objeto, afirmando que nunca lograremos eliminar en el mundo el carácter que hace que éste nos sea dado, porque "es este carácter el que lo constituye como mundo" y "es una quimera pretender reducirlo, bajo el pretexto de que el mundo es una aparencia" (25). Por lo tanto mantiene que el dato es irreducible al acto (es decir, el objeto al sujeto). Y en esto coincidiría con el empirismo; pero en lo que discrepa frontalmente es en conceder al dato una existencia independiente y anterior a la del acto que lo piensa (26).

El nombre mismo es dato, tal como Lavelle lo entiende, hace contradictorio tal supuesto; porque "dato" implica alguien que lo da a alguien o a sí mismo. Pero entonces ¿qué entidad hay que atribuirle al objeto en cuanto objeto?, o sí se prefiere, ¿en qué consiste el contenido de la representación? Lavelle da esta respuesta: tal contenido consiste "en el acto mismo de la participación considerado en los límites que encuentra y en esta especie de reflejo de sí mismo, donde aprehende un objeto como dato" (27). Por lo tanto el origen del objeto está en el no-yo caracterizado por una doble cara en sí mismo es la actividad ilimitada del Absoluto; respecto a mí reviste el carácter de pasividad, de objeto, o de dato. En la medi-

da en que el no-yo soporte este doble juego, será consistente la teoría de Lavelle.

Pero esta apretada explicación sólo daría cuenta de la aparición del objeto en abstracto, del mundo representado en su totalidad, como un espectáculo puro, es decir, sin resaltar ninguno de los aspectos concretos que lo integran. Es que, en realidad, antes de fundar los objetos particulares, hay que justificar el origen de la objetividad como tal. La facultad representativa se puede definir, entonces, como la actividad de representar un objeto cualquiera; y según el método de Lavelle, el análisis debe descubrir en el interior de esta actividad, otras actividades específicas por las que el objeto revestirá las más variadas formas de representación: visual, auditiva, olfativa..., cuya originalidad estará siempre en función de la intensidad con que se consienta ejercer la iniciativa.

Pero dentro de estas que podíamos llamar subfacultades de la facultad representativa, resalta el tratamiento privilegiado que Lavelle concede a la visión sobre todas las demás y las consecuencias que de ello se derivan. En efecto, "si toda representación es necesariamente un espectáculo y si todo espectáculo es un espectáculo visual, se ve claramente no sólo el privilegio notable de la visión en la teoría del conocimiento, sino incluso su significación esencial en la teoría de las relaciones entre el ser y el fenómeno" (28).

Las analogías que hace a lo largo de su obra entre conocer y ver, entre la conciencia y la luz, reciben en este punto su máximo acercamiento; hasta el extremo de afirmar que "conocer es la misma cosa que ver" y que "el objeto de la ciencia es el mundo desplazado

ante la mirada" (29). Nos sería fácil concebir el mundo como un espectáculo puro, pero tal vez no seamos capaces de concebirlo como exclusivamente táctil, sonoro u olfativo (30).

Ahora bien, este privilegio de la facultad visual, no puede olvidarse que Lavelle pretende haberlo deducido directamente de la relación del yo con el no-yo, que se me presenta como espectáculo en el espacio (31). Y su confirmación en la experiencia, que constituye la segunda parte del método, según hemos dicho, cree verla en la forma siguiente: primero en "el papel privilegiado de la geometría y de la astronomía en la constitución de la ciencia", notando, además, cómo los datos obtenidos a través de otros sentidos deben ser traducidos a datos visuales para poder ser representados y medidos. En segundo lugar, en la preeminencia que ocupa la luz en el mundo de la física: "Será la gloria de algunos pensadores contemporáneos, escribe, el haber descubierto, sin adivinar el fundamento filosófico de sus constataciones, que toda explicación del mundo visible depende de la naturaleza y de las leyes de la luz" (32). Y en tercer lugar, en el hecho de que se emplee a veces la facultad del tacto para verificar la exactitud de una representación visual: esta resistencia que los objetos ofrecen en contacto directo con nuestro cuerpo evoca la presencia misma del ser, del que la visión parecía darnos solamente la apariencia.

El empeño más grande de Lavelle está en hacer ver que el objeto, aun que no es puesto por el yo, no tiene esa densidad que le atribuye el sentido común más allá de su superficie. Progresar en su conocimiento no es penetrar en su interior, porque es siempre exteriori-

dad, sino sustituir la superficie que presentaba para nosotros por otra distinta.

Ahora bien, la representación que cada uno tiene del mundo está siempre en función de la actividad que realiza; así se explica la distinta imagen que tenemos del mundo en las diferentes épocas de nuestra vida, o la representación especialmente profunda y delicada que tiene el artista o el científico. En cualquier caso el objeto de esos descubrimientos no preexistía al descubrimiento mismo, y no es la causa del refinamiento de nuestras facultades, sino el efecto.

Pero aunque el fenómeno no sea independiente de la representación, se puede distinguir en ésta una vertiente objetiva y otra subjetiva, que corresponden a lo que comunmente designamos como la cosa y su imagen. Y para explicar esto Lavelle no tiene más remedio que acudir a la conciencia trascendental (33). La cosa sería desde luego, un objeto representado, pero en abstracto, tal como se presenta "a una conciencia en general" y la imagen sería la representación concreta y personal que cada conciencia tiene de ese objeto.

Sólo la conciencia trascendental justifica el que vivamos todos en el mismo mundo, aunque la diversidad de conciencias explique el que cada uno tenga de él una representación particular.

Pero el hecho de que la representación tenga siempre carácter de superficie, el que se desvanezca siempre en el instante para dar paso a otra en el instante siguiente, no significa que no juegue un papel decisivo en la participación. Porque sólo pueden ejercerse

realmente aquellas potencias del yo que logran hacer visibles sus efectos en el mundo de la representación: "Ni la invención del técnico, ni la inspiración del artista, ni la buena voluntad del hombre honesto son nada más que intenciones o posibilidades mientras que no viene a realizarse en alguna obra visible" (34), es decir, mientras no aparecen en el mundo. Pero esto no significa que el mundo sea la realidad, sino la condición para llevar a la realidad.

Aquí está la gran misión que Lavelle asigna al mundo material. Y por eso dice que el progreso de la participación no tiende a desvanecer el mundo fenoménico, sino que le confiere cada vez mayor riqueza y complejidad.

Pero la necesidad de la conciencia trascendental, que asegura la unidad de la diversidad, nos lleva a la segunda potencia cognoscitiva en la tabla Lavelliana: la potencia neética, o capacidad de pensar el objeto, puede decirse que se corresponden con la percepción y el concepto. Y sí el problema principal de la representación giraba en torno al objeto, en el pensamiento se plantea con relación a la naturaleza y entidad del concepto. ¿En qué consiste el concepto? ¿Qué relación guarda con la representación?

Lo primero que hay que decir es que de igual modo que la representación es inseparable del objeto, así también el concepto resulta inseparable de la representación. Es precisamente el concepto "el que prescribe a esta representación las leyes válidas para todos los aspectos que puede revestir y que son para nosotros las leyes de toda representación posible" (35).

Lo más destacable, en este sentido, es que en la teoría de la participación el concepto y la representación vienen a desempeñar el



mismo papel que la forma y la materia en la filosofía tradicional. La materia y la forma, tal como Lavelle las concibe, son también inseparables "no existen nunca en otra parte que en su misma unión (embrassement)" (36), pero en vez de ser, como en Aristóteles, las dos caras del ser, lo son del acto de conciencia. Hay entre ellas la misma relación que entre el acto y el dato, o que entre el posible y su actualización. La materia y la forma resultan, por lo tanto, de la división operada por la participación en el Acto puro.

Se puede admitir también la terminología kantiana, pero cambiando sustancialmente su sentido: porque en la participación "La cosa en sí y el nouménos son los dos nombres que damos al Absoluto", con relación a la conciencia y en tanto que la rebasa a la vez por la interioridad y por la exterioridad. Ahora bien, la materia y la forma ilustran la relación del concepto con el objeto, porque, además de no poder existir separadamente, se puede decir que el concepto es la posibilidad del objeto, es decir, que tiene un carácter formal o que necesita un contenido al que informar. Y, como ocurre siempre en los pares de contrarios, uno tiene prioridad sobre el otro: en este caso el concepto tiene prioridad sobre el objeto, o, si se quiere, el a priori sobre el a posteriori. Lo que implica que hay que invertir el principio tradicional en los siguientes términos: "nihil est in sensu quod non prius fuerit in intellectu" (37).

Si el verdadero sentido de la dialéctica es el descendente, nada tiene de extraño esta inversión del principio; y si, de un modo general, el dato tiene su explicación en el acto, los conceptos a posteriori, que identifican con los objetos representados como acaba-

mos de ver, están precontenidos ya, de algún modo, en los conceptos a priori, que se identifican con las categorías.

Pero es difícil no ver en este método, que pretende deducir la objetividad a partir de la subjetividad, demasiadas concesiones al idealismo. En la teoría de las potencias encontramos la aplicación concreta de los principios generales establecidos por Lavelle al perfilar su concepción del Ser como Acto. Si en los tres primeros libros de la Dialéctica del eterno presente se describía la participación gravitando, por así decirlo, en el Absoluto, aquí se recorre el mismo proceso, pero desde la perspectiva del acto limitado.

- (1). De l'intimité, 72.
- (2). Cfr. Du temps, 267.
- (3). De l'acte, 274.
- (4). De l'âme, 189.
- (5). Ib., 245.
- (6). Ib., 246. "La multiplicidad le es interior y esencial" (al yo).
- (7). La presence, 215. Es de observar cómo Lavelle emplea indistintamente los términos potencias y facultades.
- (8). Ib., ib.
- (9). De l'intimité, 72.
- (10). Lavelle lo ilustra con el siguiente ejemplo: "Del mismo modo la aparición del azul en la luz blanca no destruye ni empobrece a ésta, sino que hace surgir en ella un arco iris indivisible y sin embargo dividido". La presence, 218.
- (11). La repetición de algunas ideas es ciertamente desmesurada, aunque esto naturalmente forma parte de su estilo y de su método. Pero resulta comprensible si se tiene en cuenta que todo lo que Lavelle escribió no viene más que a describir un hecho único: La participación.
- (12). Y también el centro de la obra. Cfr. De l'âme, pgs. 237, 431
- (13). Cfr. De l'acte, 455. Hay que señalar que aunque en la introducción a De l'être (uno de sus primeros libros) aparece prácticamente la misma clasificación de las potencias que en De l'âme humaine, es porque esta introducción fué añadida al libro en su segunda edición y probablemente cuando estaba redactando ya este último.

- (14). De l'âme, 292.
- (15). De l'acte, 423.
- (16). El mismo método que encontraremos en la deducción de las categorías en el próximo capítulo.
- (17). De l'âme, 249. En esta misma obra, pag. 262, insiste en que este método "debería imponerse a todos los espíritus".
- (18). Ib., 249.
- (19). Cfr. De l'âme, 249-262; 377 De l'etre, 26
- (20). De l'âme, 263, en nota.
- (21). Las reflexiones que aquí se hacen sobre la potencia representativa se podrían aplicar con ligeras modificaciones a todas las demás.
- (22). De l'âme, 269.
- (23). "Es porque el mundo es dado al alma por lo que el alma misma cree que no hay nada más que el mundo y niega su propia existencia porque no encuentra ninguna huella suya en el mundo". Ib., ib.
- (24). La simplificación que se hace del problema, omitiendo innumerables aspectos y matizaciones, se justifica en función de la claridad que se pretende dar a la posible aportación original de Lavelle en este punto.
- (25). De l'âme, 271.
- (26). "Es un error considerar la representación como la de un objeto que podría ser puesto con una existencia por sí, es decir, anterior y extraña a la representación". Ib., 279.
- (27). Ib., 279.
- (28). Ib., 280.

- (29). Ib., 281. Sobre la dificultad que supondría la representación del mundo en los ciegos de nacimiento, responde Lavelle que incluso ellos se imaginan "un mundo de posibilidades visuales al que no falta más que la luz para ser visto".
- (30). Ib., 286.
- (31). Reservamos el tema del espacio para el capítulo próximo, al tratar de las categorías, que guardan una íntima relación con este primer par de potencias representativa y noética.
- (32). La Dialectique, 22. Y continua: "Y los que han sostenido que un razonamiento de la misma forma podría ser aplicado a la velocidad del sonido, tendrían razón, sin duda, si el universo se presentara a nosotros bajo la forma de un conjunto de imágenes auditivas". Lavelle siempre se sintió atraído por descubrir analogías entre su sistema y la teoría de la relatividad.
- (33). El concepto de sujeto trascendental sólo aparece aquí aludido de pasada. Su integración sistemática la llevará a cabo en su último libro "Manuel de Methodologie Dialectique".
- (34). De l'âme, 288.
- (35). Ib., 260.
- (36). Ib., 297.
- (37). Ib., 298.

XVIII.- DEDUCCION DE LAS CATEGORIAS

En tres de sus obras se ocupa Lavelle, de un modo directo y sistemático, del tema de las categorías (1). Y el que dos de ellas sean precisamente la primera y la última de las que escribió, no se debe a la simple casualidad, sino que tiene una significación profunda que conviene resaltar: en efecto, cuando en su primer libro describe las categorías del mundo sensible (sin que aparezca aún el término de Categoría) Lavelle está bosquejando el proyecto y trazando las coordenadas de lo que va a ser su filosofía, y cuando en "Manuel de Methodologie" hace su última síntesis de este tema, lo que resulta es el resumen final de todo su pensamiento. La descripción de las categorías, por lo tanto, abre y cierra el pensamiento de Lavelle no sólo cronológicamente, sino también desde el punto de vista sistemático (2). Y sirve, mejor que ningún otro tema, para comprobar la escasa importancia de los cambios que introduce en su desarrollo, con relación a los planteamientos que se había hecho en un principio.

La historia del pensamiento de Lavelle no es, como en tantos otros casos, la de una exploración que se ve obligada con frecuencia a cambiar el rumbo y los supuestos que la inspiran, sino la de una profundización cada vez más lúcida y consolidada en la misma experiencia primitiva que le sirvió de arranque. Si el tratamiento que se presta al tema de las categorías es una referencia privilegiada para situar a cualquier filósofo en el conjunto de la filosofía y para medir la originalidad de su pensamiento, en el caso de Lavelle sirve también para caer en la cuenta de la enorme dificultad de compren-

sión que encierran sus fórmulas, aparentemente sencillas, y del escaso interés que prestó siempre al problema de la validez del conocimiento (3).

Pero, ante todo, conviene situar el tema. Las categorías ocupan, en la participación, un lugar correlativo al de las potencias; se sitúan en un plano lógico e indican las condiciones universales que hacen posible la experiencia de cualquier ser finito; mientras que las potencias, en un plano "psicológico", señalan el modo concreto como esta experiencia se realiza. Por eso se puede decir que "las categorías fundan la estructura de lo real y las facultades la estructura de la conciencia" (4). Unas y otras surgen con la participación y para que ésta pueda tener lugar. Ahora bien, la primera condición de la participación es el intervalo o la distancia que separa el acto limitado del Acto infinito y que les impide coincidir, con lo cual la participación quedaría abolida. Este intervalo es ocupado por "lo dado", en su forma más universal y abstracta, que se reduce, como hemos visto, a la forma que el Acto Absoluto reviste para el acto limitado. En el límite, por lo tanto, Acto y Dato son la misma cosa; pero la diferencia está en que el Acto tiene sentido en sí mismo, mientras que el Dato sólo tiene sentido para una actividad limitada a la que se da.

El acto limitado se aplica al dato para reducirlo, sin conseguirlo nunca (sería identificarse con el Acto, para el que obviamente no hay ningún dato); pero en el ejercicio de esta actividad se constituye a sí mismo como ser, a la vez que transforma el dato al que se aplica. Pero la transformación de este dato tiene carácter de medio, del

que la adquisición de la propia esencia es el fin. Surge así, en el corazón mismo de la participación, la primera oposición dialéctica, que va a ir generando todas las demás, al prolongarse en distintos ámbitos.

Para Lavelle esta oposición acto-dato traduce en la participación el papel asignado en la filosofía tradicional a la oposición forma-materia (5). Por lo tanto, reclama para el acto el papel de forma y para el dato el de materia, ninguna de las cuales podrá darse separadamente de la otra. Esta oposición acto-dato o materia-forma es anterior a las categorías, es "pre-categorial" (6), y constituye precisamente el marco en que aquéllas se sitúan. Todo el papel de las categorías consistirá, por lo tanto, en mostrar cómo el acto se ejerce en el dato, o "cómo la forma penetra en la materia y logra abarcarla".

Obviamente el campo de las categorías es el campo cognoscitivo, mientras que la actividad, como hemos visto, no se reduce a la intelectual, sino que también abarca la potencia volitiva, la efectiva y un número indeterminado de otras más. Pero hay que tener en presente que no se trata de actividades separadas, sino de aspectos distintos de la misma e indivisible actividad del yo, que es, a la vez, cognoscitiva, volitiva y afectiva. Por eso se puede decir que "la categoría expresará en todos los casos las diferentes maneras como la forma podrá ser impuesta a la materia" (7), es decir, como la actividad podrá aplicarse al dato. Porque si la oposición acto-dato nace del mismo análisis de la participación, la misión de las categorías es mostrar que existe entre ellos una "correspondencia reglada".



En cualquier caso resulta imposible hablar de las categorías sin hacer una referencia, aunque sea de pasada a Aristóteles y a Kant. Para el primero, como es sabido, las categorías son modos reales del ser; a partir de que el ser es análogo (léguetai polajós), Aristóteles enumera una serie de categorías que no son más que otras tantas maneras de darse el ser en los distintos entes. Las categorías son entonces "los predicados de la proposición" (7 bis), y tienen un alcance verdaderamente ontológico (además del valor cognoscitivo, que en este caso se subordina al anterior). En este sentido emplea Lavelle el término, cuando habla de "las categorías primarias de la ontología" (8), que son, para él, según hemos visto, el ser, la existencia y la realidad.

Pero está claro que, en la concepción kantiana, la misma expresión de "categoría ontológica" resulta contradictoria, pues lo propio de las categorías es no tener ningún alcance ontológico. Para Kant las categorías son "las condiciones a priori de la posibilidad de la experiencia", es decir, no modos de ser, sino modos de pensar, los únicos, por cierto, de que disponemos para alcanzar los objetos. Son los conceptos fundamentales del entendimiento puro; son trascendentes a priori, las formas de toda experiencia posible, pero son de tal índole que sólo nos permiten alcanzar los objetos cuando les proporcionan una materia la sensibilidad.

Pues bien, se puede decir que Lavelle se sitúa, en principio, en la posición Kantiana de concebir la categoría como forma, que se ha de aplicar a una materia dada. Pero la pretensión de Lavelle va más allá que la de Kant. Este, en efecto, se limita a deducir las condi

ciones formales de la representación, es decir, las leyes que regulan la validez del conocimiento; pero nunca pensó en justificar la materia, ni el porqué de la correspondencia entre tal materia y tal forma concreta. Es más, para Kant, tal justificación resulta contradictoria, pues la materia es justamente "lo dado", es decir, lo que está fuera de toda inteligibilidad. ¿Cómo se podría pretender cualquier explicación de lo que es por definición inexplicable?.

Sin embargo, Lavelle pretende no sólo la deducción de las categorías, esto es, de la forma, sino también de la materia y, sobre todo, el porqué a una forma determinada le corresponde tal materia y no otra. Por eso las categorías en Lavelle no sólo tienen carácter trascendental, como en Kant, sino un verdadero alcance ontológico: no se trata sólo de establecer las condiciones del conocimiento de lo real, sino de descubrir las condiciones del advenimiento de lo real mismo. Es aquí donde se encuentra la diferencia radical entre las concepciones de Kant y de Lavelle. Según éste, la correspondencia entre la materia y la forma "queda en el kantismo como una especie de misterio: porque nadie puede imaginarse de qué modo la multiplicidad sensible es capaz de responder a la categoría. Si está absolutamente indeterminada, cualquier categoría debe poder aplicarse a ella, en cualquier parte y de cualquier modo. Si hay en lo sensible ciertos signos que regulan el empleo de la categoría, la diferencia entre lo sensible y lo conceptual se abole: el concepto está ya presente en el interior de lo sensible. Entonces la categoría nos permite sólo leer la experiencia; no nos permite constituirla" (9).

Lavelle piensa que las categorías tal como Kant las ha descrito son

insuficientes, dejan subsistir el mundo impenetrable del noúmeno como un escándalo para la inteligencia. Y encuentra la razón de esta insuficiencia en el método seguido por Kant para llegar a ellas; "es de la experiencia de donde las categorías son obtenidas en la filosofía de Kant); de una experiencia dada de hecho como ya constituida, y de la que se piensa que la clasificación lógica de los juicios expresa suficientemente bien la forma sistemática. Entonces la deducción de las categorías es una operación inductiva en la que se convierten los caracteres generales de la experiencia en sus condiciones de posibilidad: se muestra entonces por una simple tautología que sin ellos la experiencia no podría ser lo que es" (10).

Hay que advertir, sin embargo, que este proceso inductivo de llegar a las categorías es perfectamente válido cuando, como es el caso de Kant-, lo que se pretende fundar es el conocimiento de la realidad, no la realidad misma. Ahora bien, Lavelle piensa que lo que debemos buscar en las categorías no es solamente "las condiciones que hacen posible una experiencia cualquiera", sino también "las que hacen que nuestra experiencia sea precisamente lo que es". Por eso insiste tanto en que las categorías no pueden ser obtenidas por inducción de la experiencia, lo que en este supuesto sí sería un círculo vicioso, sino deducidas a partir de la participación. Lavelle es consciente de que "este proyecto es de una extraordinaria ambición", hasta el punto de que sólo puede ser llevado a cabo en el interior de una teoría global de la participación.

Y quizá sea en este tema de las categorías donde, en su opinión, esta teoría se muestra más fecunda e innovadora, ya que "...2ª permite deducir la oposición de la materia y de la forma que todas las

teorías del conocimiento, desde Aristóteles hasta Kant consideran como un postulado de donde es preciso partir (...); 3ª explica, POR PRIMERA VEZ, la correspondencia entre la materia y la forma, ante la que han fracasado todas las doctrinas, en particular el Kantismo, mostrando cómo el dato es evocado por la operación, a la que complementa, pero que diseña su forma; 4ª permite deducir las operaciones posibles del pensamiento, es decir, las categorías, en lugar de dar de ellas una enumeración rapsódica o puramente descriptiva, puesto que son las condiciones mismas de la participación, es decir, los medios sin los cuales no podría concebirse la inserción en el ser de un sujeto particular" (11). Es evidente que Lavelle propone su teoría de las categorías como una innovación filosófica, concretada en dos puntos: en el modo de llegar a ellas (proceso deductivo) y en el alcance que les atribuye (no sólo trascendental, sino realmente ontológico). En cuanto a las frecuentes críticas que hace a Kant, no parece que tengan mucha consistencia, ya que Kant nunca compartió el proyecto que Lavelle se propuso y difícilmente se puede fracasar en aquello que no se ha intentado. En este punto Lavelle trasluce, sin duda, las reservas que siempre le mereció el Kantismo.

Pero para poder fundar sólidamente la deducción de las categorías, no queda más remedio que elaborar una teoría de la trascendentalidad. Es lo que Lavelle lleva a cabo en su Metodología Dialéctica. Allí, retomando la definición de participación como la inserción del acto limitado en el acto absoluto, y redefiniendo a éstos, a su vez, como sujeto particular y sujeto absoluto (12), respectivamente, introduce entre ellos el que denomina indistintamente como "sujeto en general", sujeto trascendental o "sujeto puro".

Este sujeto trascendental, que apenas aparece en sus obras mayores, desempeña en ésta última un papel básico en la participación. Podría pensarse que Lavelle había introducido con él cambios sustantivos en su pensamiento; pero en realidad nada de esto sucede. En ésta obra póstuma, Lavelle reincide en la teoría de la participación, tal como la había concebido en un principio, aunque naturalmente aportando nuevas explicaciones y matices que justifican sobradamente su aparición. Y entre los nuevos matices, quizá el más interesante sea el de la trascendentalidad, que en una doctrina de la participación tenía que tener necesariamente un sentido muy peculiar.

Ante todo y como prueba de que no supone básicamente ningún cambio en su concepción, hay que decir que el sujeto trascendental es puramente formal sin ninguna existencia propia separada; la participación sigue por lo tanto centrada en torno al acto absoluto y los actos limitados (13). Más que en una entidad, este sujeto o yo trascendental consiste en una función, y una función que realiza el sujeto o yo particular, limitado, que es el que encarna al yo trascendental: "el sujeto en general está siempre encarnado en un sujeto individual y el sujeto individual lleva siempre en sí las exigencias del sujeto en general" (14)

Este sujeto está "más allá de la experiencia sensible del mundo" y "de la experiencia psicológica de mí mismo", y por eso el nombre de trascendental; pero eso no quiere decir que esté más allá de toda experiencia. Tenemos de él una experiencia sumejante a "la experiencia que cada hombre tiene del hombre en sí", y que no consiste tanto en una idea, cuanto en una virtualidad que yo puede ejercer y que siento que los demás también pueden hacerlo.

Al sujeto trascendental se llega profundizando en la experiencia del sujeto individual o psicológico, que es el yo, encarnado en un cuerpo determinado que le sirve de perspectiva sobre el mundo. Este yo individual se experimenta a sí mismo como centro de su propia perspectiva sobre el mundo y entonces actúa como sujeto psicológico; pero puede considerarse también a sí mismo como uno más entre otros sujetos individuales, que, a su vez, son también centros de otras tantas perspectivas sobre el mismo mundo. Este pensamiento que el yo psicológico tiene de sí mismo y por el cual se rebasa a sí mismo es precisamente "el carácter del sujeto trascendental, que está siempre implicado en el sujeto psicológico y que no puede ser separado de él" (15).

En la misma experiencia en que el yo descubre el sujeto trascendental, o mejor, se descubre a sí mismo como centro de una perspectiva sobre un mundo que admite otras muchas perspectivas, descubre también el yo al sujeto absoluto, que es su fundamento y, por tanto, también del sujeto trascendental. La unidad de la participación permanece, pues, incólume aunque se haya introducido en ella este nuevo elemento, al que se reconoce nada menos que la categoría de sujeto.

Pero si no cambia nada en la realidad de la participación, la explicación que se da de ella, sí recibe una transformación notable con la introducción de la trascendentalidad. Y Lavelle va a hacer gravitar sobre ella los problemas más serios de toda su teoría. Ante todo, el sujeto trascendental es el que nos permite hablar de otros sujetos individuales semejantes a mí, y de leyes comunes a todos. Esto solamente es posible "por intermedio del sujeto en general del

que se comprende sin dificultad que pueda encontrar una encarnación en otros individuos distintos de mí mismo, y gracias al cual yo podré concebir porqué el mundo en el que yo vivo es el mismo mundo que éste, en que vives tú, aunque no lo percibamos de la misma manera" (16). A pesar de las dificultades (17) que plantea este sujeto trascendental, que resulta mediador entre el sujeto individual y el sujeto absoluto, -es decir, entre el acto y el Acto-, Lavelle cree que es necesario mantenerlo para explicar la multiplicidad de seres particulares y la concordancia entre todos ellos (18).

Ahora bien, esta concordancia entre los sujetos particulares, que implica el sujeto trascendental, no puede realizarse en la "unidad de un objeto trascendente ", porque este concepto en la participación resulta contradictorio, sino en la unidad del sujeto absoluto que es la fuente de todos los demás sujetos.

El sujeto trascendental se puede definir como la posibilidad de todos los sujetos particulares, es el sujeto finito en general, indeterminado, que no tiene límites precisos y por lo tanto no existe, pero que exige ser determinado y circunscrito, y que cuando recibe estas limitaciones reales, se convierte en los distintos sujetos particulares. Por eso se puede decir que cada uno de los sujetos individuales no es más que una determinación concreta del sujeto en general.

Los sujetos individuales exigen un cuerpo propio que los limita e individualiza en cada caso, y a través del cual adquieren su personal visión del mundo; el sujeto trascendental es ajeno a la idea de

un cuerpo concreto, pero no a la de "un cuerpo en general" (19), y "expresa la condición del conocimiento para todo ser finito que tiene un cuerpo, antes de que tenga tal cuerpo diferente de todos los demás" (20).

Parece claro que, en la participación, ser finito, -es decir, ser real y no meramente formal-, es ser limitado por un cuerpo; y es obvio que sea así, puesto que el acto limitado sólo puede darse encarnado en un dato en el que se ejerce y sin el cual no podría distinguirse del Acto Absoluto (21). Se comprende entonces la afirmación de Lavelle, que de otro modo resultaría un enigma de que "hay identidad entre la aparición de la materia y la del ser finito" (22).

Es importante también resaltar que el sujeto o yo trascendental no se refiere al hombre, sino al ser finito en general, es decir, a todo ser finito: "pensamos, dice el autor, que el yo trascendental no está en modo alguno limitado a las condiciones particulares de la existencia humana. Es inseparable de la idea de una perspectiva cualquiera que podemos tener sobre el mundo. De donde se puede concluir, que a pesar de las diferencias entre las perspectivas que de él tienen, no hay más que un mundo para todos los seres finitos" (23). Por eso, la deducción de las categorías, es decir, de las condiciones de posibilidad de una experiencia en general, "debe ser válida más allá de la humanidad", aunque las mismas categorías "pueden recibir especificaciones privilegiadas en cada forma particular de la experiencia" (24).

Todo el interés de Lavelle se centra en mostrar el carácter necesario y universal de las categorías, en hacer ver que éstas no podían



ser distintas de lo que son. Y aunque la enumeración concreta que hace de ellas no pretende ser exhaustiva y hasta varía ligeramente de unas obras a otras (25) (en lo cual está más cerca de Aristóteles que de Kant), las categorías fundamentales permanecen constantes ya que sin ellas la participación se convertiría en pura quimera.

Pero el sujeto trascendental es precisamente el que va a permitir a Lavelle llevar a cabo su ambicioso proyecto de explicar cómo se produce la concordancia entre lo sensible y la idea, o, si se prefiere, entre la materia y la forma. Se trata ni más ni menos que del problema de la validez del conocimiento, al que, como hemos dicho, Lavelle no dedicó demasiada atención, pues lo encuentra resuelto en el propio planteamiento. Y es en esta solución donde se ve con más claridad su peculiar concepción del objeto, el concepto, la categoría y la idea que resulta uno de los puntos más interesantes, sugrientes y originales de su pensamiento.

Una vez introducido el sujeto trascendental, Lavelle define las ideas como la realidad que separa a éste sujeto del sujeto absoluto, y define a los objetos como la realidad que separa al sujeto trascendental de los sujetos individuales. Estas definiciones implican lo siguiente: el sujeto trascendental, al ser el centro de una perspectiva cualquiera, debe distinguirse del sujeto absoluto, que es un centro sin perspectiva. El intervalo que los separa debe ser ocupado por la objetividad. Porque si el sujeto trascendental es limitado (de lo contrario se identificaría con el absoluto), su actividad tiene que ejercerse en una pasividad que le sea correlativa. Pero esta pasividad u objetividad no es más que la forma que el sujeto absoluto

reviste para el sujeto trascendental.

Ahora bien, si hemos dicho que el sujeto trascendental se define como el centro de una perspectiva cualquiera sobre el absoluto, la idea será la perspectiva misma. Se entiende entonces que la idea es el intervalo que separa a ambos sujetos, o, si se quiere, a ambas formas de la subjetividad.

Por otra parte los sujetos individuales se definen como centros de una perspectiva concreta y determinada, por lo tanto debe haber también un intervalo entre cada uno de ellos y el sujeto trascendental; este intervalo es la experiencia sensible, que los separa también unos de otros. Pero esta nueva forma de la pasividad no es, a su vez, más que el aspecto que el mismo sujeto absoluto presenta para la actividad de los sujetos individuales. Por lo tanto, es la misma actividad Absoluta la que se presenta bajo la forma de ideas para el sujeto trascendental y de objetos sensibles para los sujetos particulares.

No tiene entonces nada de extraño el que exista siempre una correspondencia directa entre las ideas y los objetos. En esta explicación se muestra además el porqué son necesarios tanto el mundo de las ideas, pues sin ellas no podría darse el sujeto trascendental y por lo tanto no habría posibilidad para la participación, como el de las cosas, sin las cuales no podrían distinguirse los sujetos entre sí, ni del sujeto trascendental. Las ideas son necesarias para que la participación sea posible, pero sólo con las ideas no hay participación real, porque el sujeto trascendental sólo existe en el sujeto particular. Por eso es necesaria también la existencia del mundo ma

terial donde los sujetos adquieren su existencia real.

Pero al situar las ideas en el sujeto trascendental y definirlas como "perspectiva en general", indeterminadas, lo que pretende Lavelle es resaltar que las cosas, definidas como "perspectivas concretas", no son más que determinaciones de las ideas. Esto significa que cada idea del sujeto trascendental es encarnada en la realidad sensible de distinto modo por cada uno de los sujetos particulares. Lo cual devuelve a la idea el carácter de paradigma del mundo sensible que ya le había asignado Platón, aunque esta interpretación requiere una explicación más amplia.

Pero también permite explicar "el origen de las discusiones que han tenido lugar, y que ya están en el fondo de la querella de los nominalistas y los realistas, sobre la riqueza relativa de lo sensible y de la idea" (26). Para Lavelle "la idea es necesariamente más rica y más pobre a la vez que la realidad sensible" (27) existen entre ambas las mismas relaciones que entre el sujeto trascendental y el sujeto individual. La idea es más rica que el objeto porque contiene en sí infinitas posibilidades (perspectivas), de las que el objeto sólo actualiza una; pero es también inferior al objeto, pues sin él permanecería como posibilidad pura sin entrar en la realidad de tal forma que "parece que lo sensible complementa la idea como la subjetividad individual complementa a la subjetividad como tal" (28). Lo sensible confiere a la idea su realidad y la idea proporciona a lo sensible "la significación y la vida" (29).

Hay que resaltar que las ideas no deben entenderse como objetos más

sutiles y perfectos que los de la experiencia sensible, porque entonces estos últimos perderían toda su razón de ser, sino que cada idea representa un haz infinito de posibilidades, que el objeto no llega a realizar nunca, de lo contrario se aboliría la diferencia entre idea y objeto (y, por lo tanto entre sujeto trascendental y sujeto individual).

Por lo contrario, "si se pretendiera que la idea no fuera nada más que un esquema abstracto, extraído de lo sensible, entonces sería preciso darle el nombre de concepto" (30).

Esta es la relación que Lavelle establece entre objeto, concepto e idea. Los objetos o cosas se ofrecen a la experiencia sensible a los sujetos individuales, y cuando el sujeto es meramente individual o psicológico no puede tener otra experiencia que la de los objetos sensibles. Tal sería el caso de los animales, que también son sujetos de experiencia sensible, pero por no poder "elevarse" hasta el sujeto trascendental, carecen de conciencia y de reflexión; tendrán, por lo tanto, una perspectiva meramente individual sobre el mundo pero no pueden considerarse a sí mismos como sujetos particulares al lado de otros, es decir no tendrán ni conceptos ni ideas (31). Estos sólo se dan al nivel del sujeto trascendental, lo mismo que las categorías, de las que resulta difícil separarlos y con las que "se confunden casi siempre". El propio Lavelle los emplea frecuentemente como sinónimos.

Hemos visto la distinción entre idea y concepto. La idea representa la riqueza de posibilidades que exigen ser realizadas en lo sensi-

ble, va del absoluto a lo relativo; mientras que el concepto es como una esquema vacío, "una construcción abstracta, que se refiere, bien directa, bien indirectamente, a la experiencia del sujeto psicológico, como se ve en el concepto matemático o en el concepto empírico" (32). El concepto, dice Lavelle, "es la definición". Y la categoría, "es la ley, según la cual obra el sujeto trascendental, sin hacerme conocer ningún objeto, idea ni concepto: expresa las condiciones absolutamente generales de la participación y proporción a los modos por los que puede pensar la experiencia" (33).

Naturalmente que estos modos que me permiten pensar la experiencia son los mismos que permiten ser a los objetos de experiencia. Y por eso la deducción de las categorías coincide con la deducción de los objetos mismos a los que se aplican. Pero aun se debe matizar más la relación entre estos términos, cuya clarificación implica la de la filosofía misma.

Para el sujeto trascendental, -el único que tiene acceso a las ideas-, tanto éstas como los conceptos son anteriores ontológica y lógicamente a los objetos sensibles. El objeto sensible se presenta siempre como irreductible a la percepción. Parece como si la percepción nos diera solamente un aspecto del objeto, que ocultaría en sí infinitos aspectos más. El objeto o cosa aparece entonces como infinitamente más rico que el contenido de la percepción, a medida que ésta se hace más penetrante, descubre en él aspectos siempre nuevos.

Pero la imposibilidad en que se encuentra el sujeto individual de agotar todos los aspectos del objeto no se debe a que éste tenga una

existencia en sí, independiente de los sujetos que lo perciben, si no que esa especie de espesor o trasfondo irreductible que presenta, se debe a que cada objeto es centro de infinitas perspectivas y por lo tanto ninguna de ellas puede abarcarlo del todo. Unicamente sería posible agotar el objeto situándose a nivel del sujeto trascendental, que abarca toda perspectiva posible, pero entonces el objeto sensible se habría convertido en idea.

Tal es la estrecha relación que existe entre el mundo material y el espiritual. Parece evidente que toda esta concepción Lavelliana posee una indudable originalidad. El problema está en que en el trascurso de su desarrollo no encuentre dificultades insalvables. Pero en todo caso, para poder decidir sobre este punto, es necesario matizar al máximo posible el verdadero alcance de sus afirmaciones. Lo cual ciertamente resulta difícil, por esta constante tendencia suya a distinguir los términos entre sí, para establecer a continuación entre ellos una serie de relaciones tan estrechas, que vuelven a quedar identificados de nuevo. Con lo cual, parece que se difumina la claridad con que nos parecía haberlos captado.

Hemos visto cómo las categorías se sitúan al nivel del sujeto trascendental y pretenden explicar desde él la correspondencia reglada entre las facultades y los objetos a los que se aplican. Y cómo la primera génesis de la participación en la génesis del acto limitado que se ejerce sobre el dato que lo rebasa, la deducción de las categorías ha de abrirse siempre necesariamente por el especio y el tiempo: el espacio como condición indispensable para la aparición del dato, -es decir, del universo-, y el tiempo como condición también in-

dispensable de la realización del acto (34).

Las categorías del espacio y el tiempo son absolutamente primarias, sin ellas la participación se vuelve completamente ininteligible. Cualquier ser finito, no sólo el hombre, se ve obligado a desplazarse en las coordenadas del espacio y el tiempo. Pero el espacio y el tiempo no se pueden definir de una vez por todas, porque si es verdad que hay "un espacio y un tiempo sin los cuales no hay ninguna perspectiva en la que el mundo pueda ser abarcado", sin embargo "es posible distinguir espacios y tiempos diferentes en relación con la situación y con las necesidades de los diferentes seres que existen en el mundo" (35).

Por otra parte, el espacio y el tiempo pueden ser tomados también como ideas y como conceptos, en el sentido antes descrito; así, por ejemplo, "hay una idea del espacio, que Malebranche (...) ha intentado aprehender bajo en nombre de extensión intiligible, un concepto matemático del espacio definido por postulados, y una categoría del espacio que resulta de acto mismo por el cual, para pensar la experiencia, estamos obligados a distinguir siempre, de hecho y de derecho, partes simultáneas y exteriores unas con relación a las otras" (36).

Además el tiempo juega un papel específico de primerísimo orden en toda la teoría de la participación, más allá de su aceptación categorial (37). El propio Lavelle afirma que "el espacio y el tiempo no pueden ser confundidos simplemente con las categorías" (38).

Aparte del espacio y el tiempo, que aparecen siempre como las dos categorías fundamentales (39), las enumeraciones principales que Lavelle hace de las categorías en sus distintas obras son las siguientes: en "la Dialectique du Monde sensible" habla del movimiento, la fuerza y la cualidad; en "De l'acte", se encuentra la enumeración más extensa: causa y efecto, fuerza y movimiento, alteración y cualidad, elemento y sistema (40); en "De l'ame humaine" distingue número (o cantidad), cualidad, causalidad y reciprocidad (41); y finalmente en "Manuel de Methodialectique" las resume en número-movimiento, causalidad-reciprocidad y cualidad (42).

Como puede apreciarse las variaciones no son grandes y serían fáciles de compaginar a partir del punto de vista que Lavelle adopta en cada caso. Pero aunque estas categorías son absolutamente necesarias a todo ser finito, puesto que son propias del sujeto trascendental, que no es más que uno, como el sujeto absoluto (43), está claro que no son las únicas.

Lavelle se preocupó mucho más de definir la función y alcance de las categorías que de establecer su número. Y es que nadie puede cerrar la lista de las categorías, porque las posibilidades del sujeto trascendental son ilimitadas y sólo se van descubriendo a medida que se profundiza la participación.

Este rasgo de apertura, de considerar que siempre hay lugar para experiencias nuevas, sin que se llegue a agotar nunca el campo de nuevas posibilidades constituye un innegable atractivo del pensamiento de Lavelle. Quizá lo más sorprendente de las distintas tablas de ca-



tegorías que propone Lavelle sea la presencia en todas ellas de la categoría de cualidad. La cualidad se relaciona con la cantidad de un modo análogo a como se relaciona el tiempo con el espacio: "la cantidad no es nada a no ser por el espacio al que mide, y la cualidad no es nada a no ser por el tiempo, en el que cambia y que la distingue del lugar. Por consiguiente la cantidad añade al espacio la medida y la cualidad añade al tiempo la variación" (44). La cantidad es el número, es "la diferencia pura", la diferencia pensada, y la cualidad es "la diferencia real".

La cualidad es la última determinación de lo real, pero sería un error considerarla como "un simple dato, irreductible a toda inteligibilidad, como si ésta no pudiera pertenecer más que a la cantidad" (45). Los esfuerzos por hacer inteligible la cualidad no deben orientarse a reducirla a la cantidad, a magnitudes mensurables, por que entonces se destruye como cualidad, por eso Lavelle pretende hacerla inteligible en su originalidad propia.

Para ello prolonga en el plano sensible las categorías del sujeto trascendental buscando siempre en las cualidades reales la respuesta al grado de sensibilidad que las evoca. El principio en que se basa es que "si los sentidos son los instrumentos de conocimiento que ponen a la conciencia individual en relación con las formas particulares y concretas de la existencia, es decir con la cualidad, se debe encontrar incluso en la distribución de las cualidades mismas, una especie de realización sensible de las articulaciones lógicas de lo real y de las operaciones por las que el yo pretende aprehenderlo" (46).

En realidad la afirmación de que las cualidades están en función de los sentidos y se pueden deducir de éstos más bien que lo contrario, -tesis frontalmente opuesta a la del empirismo-, no es más que un caso concreto de la afirmación más general de la prioridad de la forma sobre la materia o del acto sobre el dato, que caracteriza toda la teoría de la participación.

Y al igual que las facultades y las categorías, la enumeración de los sentidos tanto externos como internos queda también abierta, puesto que a medida que progresa y se organiza mejor nuestra sensibilidad va suscitando nuevas modulaciones en lo real en un proceso sin fin. Esta prolongación de las categorías en el plano de la sensibilidad, que puede parecer una "osadía", como el autor reconoce, o incluso una contradicción, no es más que la consecuencia lógica de concebir lo sensible mismo como la forma que reviste el Acto para la sensibilidad; lo que equivale a decir, como hemos visto, que la diferencia entre el mundo material y el espiritual no está en ellos mismos, sino en el modo de percibirlos, o en el sujeto que los percibe.

- (1). "La dialectique du monde sensible" (dedicado por entero a este asunto), "De l'âme humaine" (pags. 237-431) y "Manuel de Methodologie Dialectique" (pags. 59-119).
- (2). Esto no significa que la filosofía de Lavelle sea un sistema cerrado.
- (3). Este problema gnoseológico, considerado central en la filosofía desde Kant, no ofrece, como se verá, especiales dificultades para Lavelle; más bien parece que viene resuelta ya en su propio planteamiento.
- (4). Manuel, 112.
- (5). De l'âme, 298. "La oposición de la materia y de la forma (...) expresa, en la participación, la diferencia entre el dato y el acto que se lo da". Y en Manuel, 137, afirma que "las expresiones de materia y forma deben ser abandonadas" ante las de dato y acto.
- (6). De l'âme, 299.
- (7). Ib., 295.
- (7 bis). Introd., 11
- (8). Ib., 9.
- (9.). De l'âme, 295.
- (10). Ib., 296
- (11). Manuel, 129.
- (12). Sobre la aparente contradicción de la expresión "sujeto absoluto", se previene Lavelle, con su teoría de los contrarios: "el absoluto es un "en sí" al que conviene en nombre de sujeto por una especie de privilegio, puesto que el objeto es siempre relativo y segundo y no tiene sentido más

que para el sujeto y por relación a él". Manuel, 32.

(13). "El sujeto en general no tiene existencia aislada". Manuel 32.

(14). Manuel, 34.

(15). Ib., 35.

(16). Ib., 33.

(17). Lavelle reconoce estas dificultades, cuando afirma que "es con la afirmación de este sujeto, como comienzan todas las dificultades de la filosofía. Ib., 37.

(18). "El ser particular en general se convierte en la posibilidad de tal ser en particular". Ib., 67.

(19). Este sujeto puro es independiente de todo cuerpo particular, pero no de todo cuerpo cualquier". Ib., 31. Lo cual se comprende si se piensa que es justamente el cuerpo, esto es, la pasividad, la que permite la existencia del ser finito como tal.

(20). Ib., 31.

(21). La necesidad del cuerpo para existir queda matizada en el último capítulo en que se trata el tema de la inmortalidad.

(22). La dialectique, 12.

(23). Manuel, 36.

(24). Ib., ib.

(25). Ocurre aquí lo mismo que con las facultades, como vimos en el capítulo anterior.

(26). Manuel, 65.

(27). Ib., 41.

(28). Ib., ib.

- (29). Ib., 66.
- (30). Ib., ib.
- (31). Cfr. Ib., 36
- (32). Ib., 93. En De l'âme, 314 establece esta distinción: "La idea, es, en efecto, nuestra actividad interior considerada no como determinante, -sería el concepto-, ni como determinado, -sería el objeto-, sino como justificadora de la de terminación misma".
- (33). Ib., ib.
- (34). Cfr. Manuel, 110.
- (35). Ib., 36.
- (36). Ib., 94.
- (37). Lo confirma el hecho de que Lavelle dedica al tema del tiem po integralmente una de sus obras principales, aparte de otras muchas publicaciones; cosa que no hace con ninguna de las demás categorías.
- (38). De l'âme, 299. En Dialectique, 259 afirma que "el espacio y el tiempo son las dos columnas de la dialéctica".
- (39). En la Dialectique du monde sensible, aparecen bajo la denominación de extensión y duración respectivamente.
- (40). De l'acte, 54.
- (41). Cfr. De l'âme, 298-307.
- (42). Manuel, 110-111.
- (43). Cfr. Ib., 64.
- (44). De l'âme, 301.
- (45). Ib., 300
- (46). Manuel, 113.

#### XIX. - EL CUERPO Y EL ALMA

Está claro que en la filosofía de Lavelle, la explicación de cualquier aspecto de la realidad no consiste más que en situarlo en el lugar que le corresponde dentro de la participación y descubrir las relaciones que lo unen con todos los demás. Ya se trate de los seres o los objetos, la conciencia, la libertad o las categorías, su fundamentación nos lleva siempre a la descripción de la participación desde un determinado punto de vista. En el caso de la explicación del alma y el cuerpo y las relaciones que se dan entre ellos, tenemos también que acudir a la participación, de la que expresan su doble carácter de interioridad-exterioridad o de actividad-pasividad. Desde ella habrá que responder a todos los problemas que plantea la concepción del hombre como ser de dos dimensiones (espiritual y material) y examinar si tal concepción puede ser aun mantenida o en qué sentido y por qué razones debe ser matizada o abandonada.

No es fácil delimitar la concepción Lavellana del alma y del cuerpo, porque nunca da de ellos una definición definitiva. Los describe siempre de una manera incompleta, dejando la posibilidad de un sin número de ulteriores matizaciones. Esto sucede, en realidad, con todos los términos que maneja Lavelle y que nunca llega a plasmarlos en perfiles fijos y concretos. Lo cual dificulta tremendamente, como es obvio, la delimitación de su pensamiento y produce momentos de desazón y hasta de desaliento. Pero no se trata de una oscuridad buscada, sino que procede de la objetividad

misma que se pretende aprehender. La participación tiene siempre un carácter de ambigüedad que resulta de su propia esencia siempre en acto de renovarse y nunca acabada del todo.

Si el alma se define como un ser que todavía no ha llegado a conseguir todo lo que está llamado a ser, es decir, un ser incompleto que busca precisamente la realización de su esencia, está claro que no se podrá dar de ella una definición que la abarque adecuadamente, sin traicionar su misma realidad. Sólo puede haber definiciones adecuadas y definitivas, de realidades conclusas y petrificadas. Pero en la participación no existen realidades de este tipo. Todo en ella es acción, expectativas siempre nuevas y posibilidad de revisión constante de todo. Por eso la determinación de sus elementos tiene que estar sometida también a constante revisión, sin que nunca podamos encontrar la fórmula definitiva. De ahí que la delimitación del alma (como de los demás aspectos que la integran) sea una tarea laboriosa, sujeta siempre a nuevas matizaciones y a la corrección de conceptos que le habíamos atribuido sin suficiente fundamento.

El alma y el cuerpo son, puede decirse, los dos elementos constitutivos del yo, que resulta entonces un ser mixto de actividad y pasividad o de espíritu y materia. En la participación, el alma representa la posibilidad que tiene el acto limitado de individualizarse, adquiriendo su propia esencia, y el cuerpo traduce la pasividad u objetividad que tal acto necesita para ejercerse. El yo se constituye en la unidad indivisible de ambos (1). Pero aquí se

plantea ya el primer problema serio que consiste en explicar cómo puede darse una unión tan estrecha entre dos elementos tan heterogéneos.

Es la dificultad que Descartes dejó sin aclarar y que llevó a soluciones tan distintas entre quienes se replantearan el problema. Pero en Lavelle esta dificultad deja de ser insuperable pues, según la teoría de los contrarios, la pasividad, en última instancia, se resuelve en actividad o, lo que es lo mismo, la materia en espíritu (2). Hay que tener presente que para Lavelle, "la relación del alma y del cuerpo no es la relación de una forma de realidad con otra forma de realidad que la acompaña siempre, sino la de una posibilidad con el instrumento de su actualización" (3). Aquí está, sin duda, lo más original de su planteamiento.

Si el alma y el cuerpo fueran dos realidades acabadas no se entiende bien porqué tendrían que darse unidos, y en cualquier caso las razones de esta unión serían bien distintas de las que Lavelle propone. Sin duda, en ninguna filosofía se asigna al cuerpo un papel tan relevante como en la teoría de la participación: el de ser el único medio que permite la existencia real del alma, ya que sin él quedaría en el seno del Acto como mera indeterminación o posibilidad pura. Por lo tanto, "la unión del alma y del cuerpo expresa la doble condición para que el yo pueda cumplirse: sin el cuerpo, no sería más que una pura posibilidad, y sin el alma no sería más que una cosa desprovista de interioridad y que no podría decir yo" (4).



El cuerpo y el alma no preexisten, por lo tanto, a su unión, sino que comienzan a existir gracias a ella. No hay entonces prioridad temporal de uno sobre otro (5); y si se pretende una prioridad causal, hay que tener en cuenta que las categorías tienen un sentido distinto cuando se emplean en el mundo del espíritu, al que les corresponde en el campo de la fenomenalidad (6). La relación del alma y el cuerpo no es de tipo casual propiamente, sino que queda mejor expresada en la de una posibilidad indeterminada que busca realizarse y un objeto que le permite llevar a cabo esta realización.

Aunque sólo por abstracción podemos pensar el cuerpo separado del alma, sin embargo, se le pueden atribuir en sí mismo, las siguientes funciones, que de algún modo están implicadas en su papel primordial de realizar o actualizar el posible:

1º). En primer lugar el cuerpo es el que limita al acto participando, y en este sentido, es propio de todo acto finito en cuanto tal. Pero, por la misma razón, es imposible concebir un cuerpo que corresponda al Acto infinito. Por eso dice Lavelle que "es contradictorio imaginar que una actividad infinita pueda tener un cuerpo" (7), como lo será también concebir un ser limitado que no lo tenga. Se comprende entonces que para el Acto Absoluto no existan ni los cuerpos, ni el mundo material: "en el acto puro ninguna disociación puede producirse entre lo posible y su actualización. Esta disociación comienza con la participación" (8). Y en cuanto a la razón

de que la participación misma comience (con las reservas que hay que hacer sobre la expresión de "comenzar la participación (9), está según Lavelle en la infinita abundancia y generosidad del Acto puro (10).

- 2ª). El cuerpo es, además, el que individualiza al yo y le permite diferenciarse de los demás: "es también por el cuerpo como el yo se distingue de los demás individuos" (11); lo cual resulta obvio si se tiene en cuenta que la esencia que nos constituye en individuo está precisamente en función del uso que cada uno hace de su libertad a través del propio cuerpo.
  - 3ª). El cuerpo permite al yo situarse en el mundo, -"constituye su punto de inserción en el universo" (12)-, y en el tiempo. Se convierte, entonces, en "una especie de mediador entre el universo y yo: forma parte del universo como una cosa que se puede ver y tocar; y, sin embargo, no pertenece más que a mí" (13).
  - 4ª). Igualmente permite al yo comunicar con las demás conciencias, -entrar "en correlación con todas las demás existencias particulares" (14), -gracias a los cambios que a través de él puede introducir en el mundo material y que son la señal inequívoca de su presencia y la prueba de su poder.
  - 5ª). El cuerpo es el centro de perspectiva desde el que el yo se representa en el mundo que lo rebasa, y la sede de afecciones, que actúa como "caja de resonancia" de todos los influjos que vienen del exterior. Por la representación y la afección, el yo se siente ligado doblemente al mundo, como "espectáculo que se desplaza ante sus ojos" y como "objeto que le ofrece resistencia".
- (15).

El cuerpo es, en suma, para el yo "un medio, un testimonio y un signo" (16): el medio que le permite realizarse, el testimonio de su presencia en el mundo y el signo que le permite comunicar con los demás. Pero las tres funciones expresan la misma realidad, ya que la comunicación con los demás es lo que le situa en el mundo y le permite realizarse, porque, "lo importante es percatarse de que es necesario que el alma se expresa para ser", de que "es un ser, cuya esencia, si se puede decir, consiste en manifestarse" (17).

Lavelle describe con gran minuciosidad el porqué es necesaria la unión del alma y el cuerpo y también explica el que tal unión sea posible, pues no se trata de realidades tan heterogéneas como parece. Pero lo que no explica Lavelle con tanto detalle es el cómo se realiza de hecho esta unión, ni el cuando. Se limita normalmente a constatar el hecho, afirmando, por ejemplo, que "al organizar un grupo de elementos materiales, los seres se constituyen una sensibilidad por la que las cosas dadas ejercerán sobre ellos una acción". (18). Pero esta expresión de "organizar un grupo de elementos" parece ciertamente muy pobre para designar las diferencias y procesos sustanciales que separan los cuerpos vivos (animales y plantas) de los inertes. Incluso parece que se difuminan más estas diferencias, cuando afirma que "los cuerpos organizados no difieren de la materia bruta; entran de la misma manera en la serie de las cosas y en el flujo del devenir" (19).

Es indudable que Lavelle concede un interés absolutamente prioritario al análisis de la subjetividad, y más en concreto, del sujeto humano. La libertad, la conciencia y, sobre todo, la vida y el sufrimiento de que habla Lavelle, son considerados desde una perspectiva

fundamentalmente humana. En este sentido es aceptable la crítica que le hace J.Ecole de que "no toma en consideración las formas más bajas del mal, como la corrupción de los vegetales (. . . y el sufrimiento de los animales que constituyen un serio punto de interrogación" (20).

Pero el que no haya desarrollado una teoría que incluyera estos aspectos de los seres vivos desprovistos de conciencia ("incapaces de elevarse hasta el sujeto trascendental") y de los seres materiales desprovistos de vida, no significa que no los haya tenido en cuenta. En su teoría del devenir y la duración, en la dialéctica del mundo sensible y en múltiples ocasiones a lo largo de sus escritos, deja esbozados suficientes elementos para elaborar una teoría de la objetividad que prolongue y complemente la visión subjetiva que tan abundantemente ha descrito.

No trata Lavelle de establecer teorías sobre la constitución psicológica del cuerpo humano o sobre el admirable enigma que constituye para nosotros la estructura de sus órganos y de sus funciones. Hay aquí, sin duda una serie de interrogantes que suscitan en todos el más grande interés y admiración; pero la aclaración de estas incógnitas no corresponde más que a la ciencia; y Lavelle se abstiene en todo momento de intervenir en cuestiones científicas si no es desde una vertiente filosófica.

La función expresiva del cuerpo reside, por ejemplo, en su superficie; es la figura externa del cuerpo, su parte superficial la que constituye el vehículo de la expresión; y "por una especie de paradoja, a

medida que el conocimiento objetivo (científico) del cuerpo se profundiza y rebasa la simple apariencia exterior, se convierte en extraño a la expresión". Porque "las funciones internas del cuerpo son las condiciones y los soportes de la expresión: pero ésta nace en la superficie misma del cuerpo, allí donde es inmediatamente visible para otro, allí también donde se cierra sobre sí mismo en un contorno que lo circunscribe, que es el límite de todas las acciones y en lugar de todos sus encuentros con el universo en el que está situado" (22).

Aquí cree ver la razón profunda de la relación entre la forma en sentido físico (figura o aspecto exterior de una cosa) y metafísico (principio supremo de su constitución). La forma exterior del cuerpo se convierte en expresión reveladora del alma e incluso se puede decir que es "el alma visible", pero es gracias a que "no deja subsistir de la materia misma más que su puro afloramiento en la atmósfera" (23). Parece, por lo tanto, que es necesario atender a la exterioridad de las cosas, esto es, desmaterializarlas (siendo la materia el fundamento de su figura exterior), para que "nos descubran su significación más secreta", que es también la más valiosa y profunda.

Otra observación sugerente que hace Lavelle sobre el cuerpo, es la que se refiere al hecho de que los procesos biológicos y psíquicos, internos a nuestro cuerpo, escapan generalmente a la conciencia. Ello se debe a la propia definición del cuerpo como instrumento que realiza la conciencia y condición de su limitación. Es comprensible que "todas las condiciones de la conciencia escapen a la conciencia, (y), con mayor razón, su condición limitativa" (24). Esta condición resul

ta, incluso, la cosa más desconocida de todas para la conciencia; y así, "los movimientos que se producen en el cerebro, la economía de los nervios o de los músculos constituyen para nosotros un mundo misterioso que, cuando nos es revelado, nos sorprende como un mundo que nos es profundamente extraño y con el cual no llegamos a confundirnos" (25).

Aquí está la razón de la diferencia entre conocimiento y afección, que nos revelan el propio cuerpo bajo dos aspectos distintos: uno externo, representado, en cuanto forma parte del mundo junto a los demás cuerpos, y otro interno, afectivo, en cuanto pertenece al yo (y de algún modo, forma parte de él). Pero no hay conciencia del propio cuerpo, y si pretendemos conocerlo es a condición de situarlo como un objeto más en el mundo material, es decir, a condición de que deje de ser nuestro.

Por otra parte, esta expresión de "nuestro cuerpo" es la que mejor traduce la relación del cuerpo y el yo. Del propio cuerpo dedimos que nos pertenece, hablamos de "un cuerpo", pero no confundimos el cuerpo con el yo, no decimos que el cuerpo sea el yo. Y efectivamente "mi cuerpo es el tipo originario de todo lo que puede ser mío, sin jamás llegar a ser yo" (26). Es para nosotros un objeto privilegiado, "el único que nos pertenece en exclusiva" (27), porque no sólo es objeto de representación como todos los demás, sino también la sede de nuestras afecciones" (28).

Nunca se llegará a matizar convenientemente las relaciones entre el cuerpo y el alma, y entre ambos y el yo (29). Porque si por un lado se exige entre ellos la unión más estrecha hasta el punto de que

ninguno puede existir sin los demás, por otro lado es necesario establecer las diferencias que sitúan a cada uno en el lugar que le corresponde. Así, después de haber considerado que "el yo no es nada fuera de su cuerpo", que el alma "sin el cuerpo no sería posible" (30) y que es gracias al cuerpo como "nuestra vida puede adquirir su vocación y su sentido" (31), nos vemos obligados a señalar los límites más allá de los cuales el cuerpo pasaría de colaborador del espíritu a convertirse en su destructor.

El cuerpo aparece como necesario para la realización del alma, ninguna potencia del alma puede ejercerse si no encuentra en el cuerpo el vehículo que le permite actuar sobre el mundo; pero una vez que esta actuación se ha producido, el cuerpo ya no tiene ninguna misión que desempeñar. El fin de la actividad del yo no está en la transformación que introduce en el mundo, sino en la toma de posesión de sí mismo que lleva a cabo mediante tal transformación.

Es así como descubrimos la verdadera significación del cuerpo y del mundo "que no pueden ser considerados ni como apariencias engañosas, de las que es preciso apartarse y aprender a abstenerse, ni como realidades últimas, fuera de las cuales no hay más que virtualidades sin consistencia, sino como el único camino que tenemos, -pero sólomente camino-, para hacer de estas virtualidades mismas otras tantos actos interiores que permanecen siempre disponibles y que no sólo sobreviven al cuerpo y al mundo sino que además no viven más que de su incesante desaparición" (32).

Cuando se aprecia el verdadero valor del cuerpo no es cuando encarna el alma y la realiza, sino cuando el alma se desencarna de él (33).

Es entonces cuando el alma cobra conciencia de su liberación y de su verdadero ser, que está del lado del acto y no del fenómeno. Es necesario que el alma se encarne, que "el espíritu afronte la prueba de la materia", no por razones de tipo moral, como expiación de supuestas culpas enigmáticamente contraídas, sino simplemente para adquirir la propia esencia, para empezar a ser.

El mundo material y el cuerpo son la condición que permite el nacimiento del espíritu; pero una vez que el alma ha adquirido su propio ser, el cuerpo se convierte para ella en una cárcel de la que necesita liberarse y en "una cadena que necesita romper" (34). El cuerpo no es entonces más que "una etapa en la carrera de nuestra alma" (35); una etapa que debe recorrer, pero que, por su carácter mismo de etapa, esto es, de provisionalidad, debe también abandonar para seguir hacia su propio fin.

Pero ni la realización del alma a través del cuerpo, ni su liberación de él son actos únicos que tienen lugar con el nacimiento y la muerte respectivamente, sino que el alma se une y se separa del cuerpo "en cada una de sus operaciones" (36), en cada uno de los momentos del tiempo, que son un constante nacimiento y muerte a la vez.

Sólo que en este proceso constante, únicamente "perece lo parecedero" es decir, el cuerpo, el fenómeno, que como se ve en la teoría del tiempo, no tiene más que una existencia instantánea en la corriente del devenir. Se comprende entonces la definición que da Lavelle de la vida del alma como "un circuito que va de sí misma a sí misma a través del cuerpo" (37); pero este circuito no es estéril, sino que



es gracias a él como el alma consigue llegar a ser (38). "todo sucede, por consiguiente, como si el espíritu estuviera obligado a descender a la materia para ser en tanto que espíritu, y como si, sin embargo, la materia lo traicionara siempre" (39).

Esta relación del espíritu con la materia, que supone la abolición de ésta para que aquél adquiriera su independencia, la expresa Lavelle metafóricamente, afirmando que es espíritu se alimenta de la materia y, por lo tanto, la destruye: el alma "se nutre de todo lo que aparece en el mundo, pero haciéndolo desaparecer, como se ve en los alimentos del cuerpo, que no nos alimentan más que destruyéndose" (40). Por eso, "la abolición de lo sensible aparece como la condición misma de la existencia espiritual" (41). No es que se destruya la materia, que tiene "la misma perennidad que el tiempo mismo", sino que el tiempo que "todo lo destruye", lo reduce todo al estado de materia pura (42).

Es así como Lavelle va a encontrar un sentido a la vida y a la muerte. Pero esta metáfora, según la cual, la presencia sensible sirve de alimento a la presencia espiritual requiere una explicación más detallada. En efecto, la realidad se nos presenta, de entrada, como "algo dado", como un objeto al que corresponde en el sujeto la percepción. El objeto se puede definir como la realidad considerada antes de establecer cualquier perspectiva particular sobre ella, teniendo en cuenta que no es una "cosa en sí", sino el objeto en general, tal como aparece para el sujeto trascendental; y se puede definir también como "la suma de todas las perspectivas actuales o posibles que se podrán tener sobre él" (43).

En la percepción, lo que se alcanza es uno de los infinitos aspectos del objeto, una de sus múltiples perspectivas. Está claro que el objeto en cuestión es un objeto real (44), que no se puede confundir nunca con la percepción, puesto que la rebasa infinitamente. El objeto contiene en sí una riqueza de aspectos que la percepción no puede llegar a agotar nunca (45). Pero la percepción coincide siempre con su objeto, hay "en el punto en que su encuentro se produce, una cierta especificidad de la operación que está en relación con una especificidad del contenido, puesto que no hay objeto que no responda a una necesidad o a una carencia, más justamente todavía, a una virtualidad que se actualiza desde que él es dado" (46).

No existe, por lo tanto, un problema radical de validez del conocimiento. Pero esta coincidencia entre la percepción y su objeto es solamente parcial, hay entre ellos una distancia espacial que les impide por siempre llegar a coincidir, y que viene dada por las infinitas perspectivas que un sujeto finito no puede tomar.

La percepción supone por tanto el primer paso en la desmaterialización del objeto. Ambos se dan en el instante y desaparecen en él para dar paso a otros distintos en el instante siguiente. Porque la percepción exige la presencia del objeto; cuando pretende aprehender un objeto que ya no está presente, lo que tengo de él ya no es una percepción, sino un recuerdo. Entre recuerdo y percepción se pueden establecer relaciones muy similares a las que se dan entre ésta y el objeto. El recuerdo se refiere a la percepción como esta se refiere al objeto: "decir que me acuerdo de un objeto es decir que me acuerdo de haberlo visto. Decir que me acuerdo de un suceso es decir que

me acuerdo "de haberlo vivido" (47). Y lo mismo que la percepción no podía abarcar el objeto, -y, en este sentido, le es siempre infiel, de igual modo el recuerdo nunca reproduce fielmente la representación de que procede. Entre ambas se interpone una distancia temporal, que va en aumento, lo mismo que entre la percepción y el objeto se interponía una distancia espacial: "el recuerdo es una perspectiva sobre la percepción como la percepción era una perspectiva sobre el objeto" (48), con la diferencia, sin embargo, de que la percepción suponía la presencia del objeto, mientras que el recuerdo supone una ausencia cada vez más lejana de la percepción (49).

El recuerdo supone, por lo tanto, un paso más en el proceso de espiritualización: la imagen de la representación expresaba ya una cierta desmaterialización del objeto, pero conservaba aun bastante dependencia de él. Pero la imagen del recuerdo "no tiene ya relación directa con los objetos como la percepción", se presenta como un producto del espíritu que "parece no tener subsistencia más que en el espíritu". No se trata de una "cosa en sí" porque esta expresión es contradictoria, sino de una virtualidad, que se puede decir que el espíritu ha hecho suya.

En adelante el espíritu dispone de ella, y puede hacerlo en dos sentidos: 1ª) Como imaginación reproductora, que busca su fidelidad a la percepción de que procede; pero esta coincidencia es imposible y lo que sucede, en realidad, es que tal imagen "está destinada a preparar cualquier acción nueva"; y 2ª) como imaginación creadora, capaz de producir un objeto puro o de pensamiento; y en este caso, tal pensamiento, que puede ser una hipótesis científica o filosófica, o una

inspiración estética, quedará indeterminada, hasta que la ciencia, la filosofía o el arte no le den una plasmación en la realidad (51).

Pero aun falta un último paso para completar el proceso de espiritualización de lo real, iniciado con la percención; es el paso del recuerdo a la idea, "que es más delicado que el paso de la percepción al recuerdo". Porque el recuerdo, aunque se ha liberado ya del espacio, todavía está sometido a la esclavitud del tiempo, pero la idea "es estraña tanto al tiempo como al espacio: recibe igualmente una aplicación en todos los instantes y en todos los lugares" (52).

La idea es una virtualidad pura, sin contenido, y por lo tanto capaz de todos los contenidos posibles. Antes de encarnarse era una pura posibilidad indeterminada, pero después de haber recorrido las etapas de la participación, esta posibilidad se ha convertido en potencia; en una potencia particular, determinada, de la que el alma dispone ya como propia y que le permite seguir cooperando en la participación, que no es más que la creación de sí misma y de las demás (53).

Este proceso obligatorio y constante, por el que el espíritu se ve obligado a encarnarse en la materia y a liberarse de ella, exige un sinnúmero de ulteriores matizaciones. Lavelle lo ha descrito en múltiples ocasiones; cada uno de sus libros es una repetición de esta idea, que es la central de su filosofía, pero una repetición en la que pretende añadir nuevas consideraciones o corregir otras que podrían dar lugar a malos entendidos. Pero la intención básica del proceso de la participación se mantiene en todos ellos.

Este proceso cree verlo Lavelle realizado en las aspiraciones ascéti

cas de ciertas religiones o filosofías, que buscan la purificación del espíritu, en el alejamiento de todo rastro de materia. Lo que ocurre es que sino se interpreta correctamente, más que a la purificación, conduce a la aniquilación del propio yo. La purificación debe entenderse como una liberación de las ataduras que el cuerpo y el mundo pueden imponernos cuando se toman como fines y no como medios de nuestra actividad, pero "sería vano creer que podemos elevarnos por encima del cuerpo y del mundo de tal manera que llegáramos a ser radicalmente independientes de ellos" (54). Hay además, una evidente contradicción en este empeño porque tendríamos que hacer uso del cuerpo para conseguir esa supuesta independencia de él.

Hasta en la práctica de la alquimia ve Lavelle una confirmación de esta necesidad que tiene el espíritu de desprenderse de la materia: "no se puede menos que evocar aquí, escribe, todas estas operaciones de decantación y destilación por las que el alquimista pretende obtener lo que él mismo llamará una esencia, en la que el cuerpo parece reducido, no sólo a su estado puro, sino incluso a sus principios volátiles como si hubiera sido preciso que estuviera contaminado primero por sustancias extrañas, de naturaleza más tosca pero que eran necesarias para su formación, para deshacerse a continuación de ellas y extraer así, si se puede decir, su virtud separada" (55). Se aprecia aquí, "en una especie de imagen grosera, la relación de nuestra propia esencia espiritual y de la materia, con la que es preciso siempre que se una a fin de liberarse de ella".

El problema de la relación entre el alma y el cuerpo se presenta, como se ve, de un modo opuesto en Descartes y en Lavelle. Descartes, a partir de la absoluta heterogeneidad entre el mundo del pensamiento y el de la materia -la "res cogitans" y la res extensa"-, se pregun

taba cómo era posible establecer algún puente de unión entre ellos; pero "ni el paralelismo, ni la interacción bastan para explicar esta correlación recíproca" (56). Lavelle, sin embargo, tiene que resolver justamente el problema inverso: para él la dificultad estriba en saber no cómo pueden unirse, sino cómo pueden separarse.

Porque ni el alma ni el cuerpo son nada antes de su unión. En el mismo "cogito" cartesiano, si se considera el acto individual de pensar y no su objeto, va implicada la existencia del propio cuerpo que limita e individualiza el pensamiento. De otro modo ¿cómo puede concebirse el intervalo que lo separa del pensamiento absoluto?: "La intimidad absoluta no puede recibir una forma individual que me permite decir yo más que por su conexión, imposible de romper, con un cuerpo privilegiado que es el mío" (58). Pero de este cuerpo no se puede decir que sea la realidad del alma como se afirma en el materialismo, sino solamente su expresión o manifestación.

Y si se trata de aproximar los conceptos del cuerpo y alma, es preciso hacerlo espiritualizando el cuerpo, no materializando el alma; como sucede con la dialéctica de los contrarios, de la que el alma y el cuerpo no es más que un caso particular. En realidad el yo se distingue de ambos, en la medida en que puede ser definido como "el poder de hacerse alma o de hacerse cuerpo" (59); definición que replantea el insoluble problema de la libertad del yo, que exige que éste puede adquirir su propio ser o destruirse (60).

Pero no es ésta la única dificultad que se nos presenta en una concepción que concede al cuerpo un papel tan decisivo en la creación

de la propia esencia ¿cómo se interpreta, por ejemplo, la muerte prematura, antes de llegar a lo que convencionalmente se denomina "uso de la razón"?; y ¿qué sentido se da a la vida de los disminuidos físicos, sobre todo, en los casos en que la invalidez o subnormalidad son extremas?.

No hay, que sepamos, en las obras de Lavelle, una respuesta elaborada a estas preguntas, pero sí algunas alusiones de pasada y algunos principios que permiten integrarlas, en cierto modo, en la participación. Por lo que se refiere a la primera cuestión, hay que tener en cuenta que, si bien el progreso del alma exige la materialización de sus posibilidades en el mundo, y que sólo así éstas se convierten en potencias de las que dispone en adelante sin necesidad ya del cuerpo, sin embargo este progreso es cualitativo, más que cuantitativo; es decir, que no se trata de acumular experiencias sino de interpretarlas correctamente. El progreso del alma "no es un progreso de acumulación sino más bien de purificación", que "no consiste en la multiplicación de sus estados, sino en la multiplicación de sus posibilidades" (61) y una sola experiencia puede enriquecer indefinidamente al espíritu que esté dispuesto a sacar todas las implicaciones que se encuentran en ella.

No se puede olvidar a este respecto que en la participación -semejante en este al absoluto hegeliano-, cada término se encuentra unido a todos los demás por un haz de relaciones infinito, que jamás se puede abarcar. La expresión tiene en Lavelle alcance ontológico, -"nacer es comenzar a expresarse"-, pero "entre lo que expresa y lo expresado, la correspondencia es siempre frágil, móvil y precaria", debido

precisamente al papel que juega el cuerpo como instrumento de la expresión. Entonces pueden presentarse dos casos: 1ª) "que este instrumento no está aún formado, como acontece en el alma del niño, que parece residir toda ella en una promesa" y 2ª) "que el cuerpo, en tanto que acusa siempre nuestra limitación y la coacción ejercida sobre nosotros por el entorno, parece rechazar nuestras potencias en lugar de ejercerlas, como se ve en la invalidez o la enfermedad" (62).

En el segundo caso la solución de Lavelle consistiría en afirmar que, por más coacciones que encuentre en la naturaleza, el yo conserva siempre un poder interior de autodeterminación y que las facultades del cuerpo, aunque muy "desigualmente repartidas", están "misteriosamente compensadas" de modo que el más torpe e impedido para determinadas actividades conserva aun una capacidad y delicadeza exquisita para otras.

Ahora bien, ¿qué significa la enigmática afirmación de que el alma del niño "reside toda ella en una promesa"? Y ¿qué ocurre con esa promesa en el caso nada infrecuente de la muerte del niño?. Pero hay que tener en cuenta que la teoría de la participación es sólo un ensayo de aproximación a la realidad, sin llegar nunca a un esclarecimiento total. Para una conciencia limitada queda siempre un residuo irracional, imposible de aclarar. Cabe siempre la posibilidad de obtener una visión nueva y cada vez más profunda de las cosas y esto no sólo justifica sobradamente la actividad filosófica, sino que la hace necesaria e imprescindible.

La relación del alma y el cuerpo se empaña un poco más, si se conside



ra que, según Lavelle, no se puede establecer con precisión las fronteras del alma, ni siquiera el número de almas como se establecen en el caso de los cuerpos: "no se cuentan las conciencias como se cuentan los cuerpos. Y cuando se cree contarlas, lo que se cuenta son precisamente los cuerpos de los que dependen y que las limitan. Pero ni la conciencia puede ser separada del absoluto, ni su circunscripción puede ser trazada con una precisión exacta". Ello es consecuencia del principio, anteriormente aludido, según el cual, las categorías tienen un sentido distinto según se usen en el mundo de los fenómenos o en el del espíritu. Este principio queda en Lavelle muy poco matizado y, puede conducir, sin duda, a interpretaciones bien dispares de la propia teoría de la participación. De todas maneras, resulta, por lo menos extraño, que, después de afirmar con tanta reiteración que el cuerpo es el único factor de la individualización del alma, se llegue a la conclusión de que el número de cuerpos no implique el mismo número de almas. Pero está aquí latente el problema del destino del alma, después de la muerte, que es, en realidad, el que da sentido a toda la vida humana.

- (1). Sobre la deducción del cuerpo. Cfr. De l'âme, 67-68.
- (2). En la Dialectique, 44, llega a decir que "si Dios es la inteligencia pura, es decir, la inteligencia en ejercicio, la materia es la inteligencia ejercida". En cuanto a los problemas que esta definición plantea, y cómo puede interpretarse en un sentido no panteístico, se reducen en realidad al problema mismo de la participación; más concretamente a la posibilidad de que coexistan la libertad absoluta con las libertades limitadas, de la que nos hemos ocupado en el cap. XVI. En De l'âme, 69, dice que "el cuerpo es el alma hecha visible".
- (3). De L'âme, 75.
- (4). Ib., ib.
- (5). El tiempo mismo surge en el propio acto de la participación Cfr, 2ª parte.
- (6). Cfr. De l'âme, 305-307.
- (7). Ib., 69.
- (8). Ib., 544.
- (9). Como se sabe Lavelle define la participación como "un primer comienzo eterno", que es de suyo intemporal, puesto que el tiempo le es interior.
- (10). Sin duda, el punto esencial de toda la filosofía de Lavelle, está en explicar cómo puede introducirse la disociación en el seno del Acto puro. Obviamente no puede darse ninguna explicación a partir de un principio anterior; y parece que en Lavelle viene justificada como la exigencia primera y fundante de toda su teoría.

- (11). La présence, 154, Cfr. De l'être, 26. En De l'acte, 321:  
La materia separa los individuos unos de otros".
- (12). De l'âme, 131.
- (13). De l'intimité, 74.
- (14). De l'âme, 130.
- (15). Ib., 68-82.
- (16). Ib., 79.
- (17). Ib., 73.
- (18). La dialectique, 50
- (19). Ib., ib.
- (20). O.c. 246.
- (21). Si todavía persiste algún ámbito del saber al que se le pretenda negar la racionalidad, no es, desde luego, el científico, cuya validez nadie puede poner sensatamente en entredicho; hoy el problema lo plantean, más bien, quienes pretenden que no existe precisamente más racionalidad que la científica, reduciendo la filosofía a especulación de la fantasía o ejercicio literario en el mejor de los casos.
- (22). De l'âme, 389.
- (23). Ib., ib.
- (24). Ib., 82.
- (25). Ib., ib.
- (36). Ib., 53. Cfr. De l'être, 208: "yo diré del cuerpo que es mío, sin osar decir que es yo".
- (27). Las potencias, 76.
- (28). Cfr. De l'âme, 277.
- (29). Cfr. De l'âme, C., o.c., 153.

- (30). De l'Être, 215.
- (31). De l'acte, 465.
- (32). De l'âme, 76.
- (33). Cfr. De l'âme, 80.
- (34). De l'âme, 128. Lavelle evoca explícitamente con estas expresiones a Platón y a los místicos españoles, pero es fácil apreciar el distinto sentido que confiere al cuerpo, con relación a uno y otros.
- (35). Ib., 132.
- (36). Ib., 83.
- (37). Ib., 125.
- (38). Ib., 136: "El posible del que el espíritu dispone después de haberse encarnado no es el mismo del que disponía antes de su encarnación; lo que demuestra cuál es el papel del mundo, que aunque no cese de perecer, es necesario para permitir al espíritu mismo cumplirse".
- (39). Ib., 124.
- (40). Ib., 345.
- (41). De temps, 431. Cfr. La presence, 188.
- (42). De l'acte, 323.
- (43). Manuel 162.
- (44). En el sentido en que habla el autor de realidad, como lo que está fuera del sujeto individual, no como lo que subsiste en sí.
- (45). De ningún modo se puede definir la percepción como una proyección subjetiva hacia el exterior, sino como una "vista parcial" de un objeto que está fuera de mí.

- (46). Manuel, 164.
- (47). Ib., 166. Y continúa: "Tal es la significación del célebre axioma: no se acuerda uno más que de sí mismo".
- (48). Ib., ib.
- (49). Lavelle admite, como Bergson que en el interior de la percepción está ya prefigurado el recuerdo. Ese sería su punto de coincidencia. Cfr. Ib., 163. 167.
- (50). Ib., 172.
- (51). Cfr. Ib., 170, 172.
- (52). Ib., 168.
- (53). Cfr. De l'âme, 547. En id., 120, afirma que una vez que la posibilidad se ha realizado, "nuestro espíritu podrá disponer de ella en adelante sin tener necesidad del concurso de las cosas". En cuanto a la relación del alma con las ideas, es de algún modo análoga a la que se da entre el cuerpo y los objetos. Cfr. Ib., 223.
- (54). Ib., 67. En De l'âme, 53: "El error de una cierta forma de ascetismo no está en rechazarlo (al cuerpo) como yo, sino en rechazarlo también como mío".
- (55). Ib., 221.
- (56). Ib., 78. La interacción, aunque tiene en Descartes un sentido muy distinto al que tenía en la tradición Aristotélica, y también, aunque en menor medida, en la platónica, presupone la existencia del cuerpo y el alma como dos entidades unidas, bien sustancialmente, bien accidentalmente, pero terminadas, hechas, desde el principio. En cuanto al paralelismo

de Spinoza, considera el alma y el cuerpo en el mismo nivel de realidad modal; son dos atributos que expresan la misma realidad y por lo tanto, cada uno es expresión del otro, a su vez, sin que ninguno tenga ascendiente ontológico sobre el otro. Cfr. Ib. 77. Es fácil apreciar la gran distancia que separa a ambos de la concepción de Lavelle.

(57). Cfr. Ib., 104.

(58). Ib., 105.

(59). Ib., 67.

(60). El sentido de esta destrucción queda en Lavelle bastante confuso. De todas maneras parece que consiste, simplemente en desaparecer como actividad, es decir, como espíritu, al rehusar la iniciativa que lo alimenta, y convertir en mero dato u objeto para otra subjetividad.

(61). Ib., 180.

(62). Ib., 388.

(63). Ib., 303.

546

**C O N C L U S I O N :**  
**ALGUNAS REFLEXIONES CRITICAS**

Desde un punto de vista formal, la obra de Lavelle presenta un in-  
cuestionable valor literario. Sus libros morales, en los que el in-  
terés por la sistematización no tiene por qué ser tan prioritario  
le permiten de modo especial desarrollar sus dotes de agudo obser-  
vador y penetrante psicólogo. Pero también en sus reflexiones meta-  
físicas más profundas aparecen inesperadas dimensiones de aconteci-  
mientos que considerábamos insignificantes y que evidencian una sen-  
sibilidad fuera de lo común.

Dice J. Ecole que "la metafísica de L. Lavelle, gracias a una ela-  
boración continua y sin fisuras a partir de la experiencia primiti-  
va, y al mismo tiempo permanente, del ser posee una arquitectura  
cuya fuerza y armonía hacen de ella una obra de gran belleza real,  
a la que contribuye no poco su estilo de un arte consumado y verda-  
deramente encantador". (1). Y es este, sin duda, un juicio atinado.  
La obra de Lavelle se asemeja, en efecto, a una gran construcción  
arquitectónica armoniosamente diseñada y susceptible de ser indefi-  
nidamente prolongada y completada. En ella las vigas maestras son  
detectables con facilidad y la fuerza con que han sido trabadas  
dan al conjunto una vigorosa sensación de solidez.

Pudiera pensarse también que se trata de un pensamiento asequible,  
que se entiende con facilidad en la primera lectura; pero esta a-  
preciación es más aparente que real. Porque el lenguaje sencillo,  
-aunque elegante y cuidado-, y la transparencia de su estilo dan



ciertamente una impresión de claridad; pero es una claridad que, a la larga, resulta engañosa. Como ha observado H. Goulier<sup>1</sup>, al reflexionar sobre el pensamiento de Lavelle, "el lector se da cuenta de que se le exige un esfuerzo y las fórmulas más claras se convierten en interrogantes".

Su actitud ante la filosofía, como en tantos otros autores, no es más que el reflejo de su actitud ante la vida. Su obra es un programa de vida; no sólo un programa para la inteligencia, sino también, y principalmente, para la conducta. Pero no tanto un programa-código de normas que deben ser cumplidas, cuando un programa-paradigma, un modelo de acción a imitar. Lo importante no son las soluciones concretas, que dependen siempre de circunstancias también concretas y, por lo tanto irrepetibles, sino el modo de llegar a ellas; en última instancia, lo que se pretende averiguar es la postura que ha de adoptar el hombre como más apropiada a su condición de ser libre. Por eso lo que realmente valora Lavelle de su reflexión no es tanto las conclusiones a que ha llegado como el camino recorrido hasta ellas. Ya hemos indicado cómo lo positivo del descubrimiento está en el acto de descubrir, del que el objeto descubierto no es más que la consecuencia necesaria. De ahí que para Lavelle no es verdadero discípulo el que sigue fielmente la doctrina (los hallazgos) del maestro, sino el que prolonga su actitud de búsqueda incesante.

Lo que él pretende transmitir en sus libros no es un conjunto de conclusiones de pretendida validez universal sino un estímulo pa-

ra que los lectores puedan adquirir las suyas propias. Piensa que la filosofía está inevitablemente centrada en torno a los mismos problemas, a los que cada uno debe dar su particular solución. Y estas soluciones, que recoge la historia de la filosofía, no son excluyentes, como pudiera parecer en una visión superficial de la misma, sino complementarias. Todas ellas convergen en dirección a la Verdad, que es siempre un ideal, el único que merece realmente este nombre; porque es el supremo objetivo al que aspira el entendimiento sin llegar a conseguirlo nunca.

Esta concepción le permite, a su vez, considerar la vida del hombre y la esencia de la individualidad como tensión constante, como búsqueda indefinida que se traduce en un progreso, continuado del individuo y de la sociedad. Lavelle se refiere en muchas ocasiones a la "angustia de existir" como inseparable de nuestra conciencia de seres limitados. Pero no se trata de la angustia desesperada que resulta de concebir la existencia y el ser mismo como algo absurdo, sin ningún sentido positivo, sino que "esta angustia no expresa más que la tensión suprema de su esperanza" (3).

Lavelle se sitúa desde el principio en el interior del absoluto. La experiencia primera y primitiva no es la del yo simplemente, sino la de un yo inscrito ya en el interior del ser-total. La unicidad y más concretamente la identificación del ser y de la idea del ser le permiten desarrollar una ontología integral, mientras otros contemporáneos (Heidegger, Hartmann, Sartre...) quizá demasiado vinculados al método fenomenológico tuvieron que conformarse con los ámbitos limitados de ontologías regionales.

Lavelle sigue un método dialéctico, que él define como dialéctica de la contrariedad, oponiéndola a la dialéctica de la contradicción. Lo propio de la dialéctica es resolver el problema de las antinomias. Los contrarios se excluyen, pero no enteramente; no hasta el punto de resultar por completo irreconciliables, haciendo fracasar todo intento racional de establecer entre ellos relaciones positivas. En este caso el panorama ontológico tendría que ser descrito justamente como absurdo para la razón. Pero, en el límite, esta oposición se desvanece, subsistiendo solamente aquél de los contrarios que expresa el lado positivo y en cuya negación consistía su opuesto. La filosofía de Lavelle se puede definir adecuadamente como una dialéctica; y el método dialéctico será, por tanto, el determinante de su consistencia o su endeblez.

Este método impone de momento a todas las conclusiones obtenidas en la reflexión, un carácter de parcialidad, de soluciones provisionales en tanto no se llegue a otras más adecuadas. Ningún resultado puede aspirar a erigirse en definitivo, porque tal pretensión resulta internamente contradictoria: supondría poner un punto final allí donde, por definición, sólo puede haber una prolongación del proceso emprendido.

El afán de encontrar una explicación convincente a la pluralidad de sistemas filosóficos, que constituyen, quiérase o no, una fuente constante de desazón y perplejidad, encuentra en este punto las razones más convincentes. Si la verdad fuera patrimonio de alguna filosofía, todas las demás resultarían falsas o inadecuadas, pero si sólo cabe una aproximación progresiva hacia ella, entonces to-

das las doctrinas pueden ser válidas en alguna medida. Y efectivamente, en la teoría lavelliana de la participación todas tienen cabida, "expresando cada una un aspecto de la verdad y una determinada perspectiva sobre la totalidad de lo real" (4). Lo cual dista mucho de cualquier concepción relativista, ya que, desde la perspectiva que le es propia, cada doctrina posee un valor absoluto y universal.

La dimensión metafísica que sabe dar en todo momento al mundo del arte y al ámbito de la moral (5) es otro de sus grandes atractivos. El ejemplo de la creación artística, cuya plasmación en una obra material no es más que el efecto visible de la verdadera creación que es la del artista mismo, le sirve para ilustrar la autocreación del yo a través de la acción que introduce en el mundo de la experiencia común: idea central que ha presidido el presente trabajo.

Y esta idea viene a esclarecer igualmente lo que en la tradición moral más arraigada se presenta siempre como una exigencia, de cuyo origen no se saben dar razones claras: La necesidad de la catarsis, de la purificación o desprendimiento de lo material para progresar en el camino de la virtud. Esta necesidad, para Lavelle, no es sólo ética, sino fundamentalmente óptica; como hemos visto en los últimos capítulos, el yo debe renunciar constantemente a toda posesión material, a todo apego al objeto, no sólo para perfeccionar su esencia, sino para algo mucho más radical: para ser, para mantenerse en la existencia. Quien sólo atiende a que se cumplan sus aspiraciones, "olvida su propia existencia en favor de

los modos que la determinan" (6); porque lo realmente valioso no está en los efectos visibles que se han conseguido, sino en la actividad interior que gracias a ellos hemos desplegado. Y de ahí otra de las afirmaciones más sugerentes a que llega en una de sus obras: que "el sabio es indiferente a los estados" (7).

Se puede decir de un modo general que Lavelle ha sabido recoger los temas más vivos de la filosofía tradicional y replantearlos a la luz de modernas aportaciones; poniendo de relieve los espejismos de algunas supuestas revoluciones filosóficas que no son, en realidad, más que versiones nuevas de problemas muy antiguos.

Su filosofía, sin embargo, tampoco resulta invulnerable a toda crítica. Es cierto que las dificultades más serias fueron ya señaladas por él mismo y que no eludió en ningún momento la tematización de las cuestiones más espinosas. Pero, aunque afrontadas una y otra vez, no dejan de subsistir en su obra algunas incógnitas graves. A lo largo de la exposición hemos pretendido ponerlas de relieve y clarificarlas hasta donde ha sido posible. En realidad, todas dimanar, como es obvio, del método seguido por el autor, que es, como acabamos de decir, "la dialéctica de los contrarios", o, en otra denominación frecuente, "el análisis creador".

La noción de intervalo que está en el corazón mismo de su teoría de la participación es la que pone en marcha toda la dialéctica. Por su condición de hecho primitivo es lógico que tal intervalo se justifique sólo como postulado de una evidencia, que, es, en este caso, la experiencia de la inserción del ser del yo en el ser

total. Esta inserción es la que determina, a su vez, la naturaleza del yo y las relaciones que establece con el absoluto. Pero ya en este mismo punto de partida aparecen las primeras dificultades. Porque no se ve bien cómo puede surgir este intervalo en el seno mismo del absoluto, que es definido como acto puro sin fisuras debido a su univocidad; y por otro lado, los caracteres que se atribuyen a esta experiencia quizá no queden todo lo justificados que fuera de desear, teniendo presente el papel decisivo que se le va a atribuir en el conjunto de la teoría.

El hecho mismo de conceder a una experiencia, que es por definición algo subjetivo, por más que se pretenda universal y evidenciable, un papel fundamental, no deja de ser un riesgo permanente de subjetivismo.

La tendencia subjetivista, por lo demás, aparece claramente cuando afirma que "el método filosófico busca en la subjetividad la razón de ser de la objetividad" (8). En última instancia ello se debe a que el absoluto, que es la raíz última de toda legitimación, puede ser definido adecuadamente como sujeto, pero no como objeto, según la teoría de los contrarios. Por más que insiste en que su dialéctica "respete la originalidad de la cualidad sensible" (9), no queda claro que no haya aquí un paso difícilmente legitimable de la experiencia subjetiva a la realidad objetiva.

La propia univocidad del ser, permanentemente defendida, no sólo dificulta la aparición del intervalo, sino la misma individualidad de los seres, su limitación y su distinción entre ellos y respecto del absoluto. Y en este sentido, la identificación y suplantación del

concepto de ser por el de acto no parece que resuelva el problema. Porque la actividad de los actos limitados sigue siendo unívoca a la del acto ilimitado, y esta univocidad corre indudablemente el riesgo de eliminar su individualidad, convirtiéndolos en meros mo dos de un único ser real, como ocurre en el panteísmo de Spinoza.

Lavelle ha reiterado que este riesgo queda eliminado desde el momento en que define los seres particulares como centros de inicia tiva, capaces de crearse a sí mismos libremente y contribuir a la creación del mundo. Pero esta libertad y este poder autocreador que corresponde a los seres limitados no como una propiedad, sino como la esencia misma en que consisten, resulta a su vez bastante embarazosa de explicar. Por un lado el ser finito no consiste más que en una libertad que se elige a sí misma y por otro, esta capacidad de elección y el acto mismo del asentamiento lo recibe del absoluto en el que está enraizado. ¿Cómo, entonces, podrá afirmarse que el yo se crea a sí mismo?; y ¿Cómo pretender una aclaración satisfactoria de la fórmula, según la cual "hemos sido creados creadores"?

Pero la lista de expresiones, aparentemente al menos, inconcilia bles es aun más amplia. Así por ejemplo: el yo viene definido co mo "una existencia en busca de una esencia" (¿pero cómo se puede existir sin ser algo?); el objeto no es nada sin una conciencia que lo perciba (¿cómo eludir, entonces, el idealismo?); el espíri tu necesita encarnarse para ser (¿de qué modo se lleva a cabo este proceso?); y se podrían recoger más fórmulas similares.

La tendencia subjetivista es responsable igualmente del desinterés que Lavelle ha mostrado por una filosofía de la naturaleza. Es la suya una filosofía del sujeto o, si se prefiere, de la conciencia. Cuando trata de la naturaleza, lo hace proyectando sobre ella la propia subjetividad. No hay que olvidar que de sus tres categorías fundamentales (10), la realidad, en la que se incluye a la naturaleza, tiene el endeble estatuto de mero fenómeno, de apariencia siempre evanescente y siempre en función de los intereses de la conciencia. Y otro tanto hay que decir de la misma vida, que no merece una atención especial dentro de la naturaleza mientras no alcanza, a su vez, el nivel de la conciencia.

En cualquier caso, estamos muy lejos de creer que se trate de problemas insuperables que pudieran invalidar la dirección del pensamiento lavelliano. Pensamos que las dificultades provienen de la índole misma de los asuntos planteados más bien que del modo como el autor ha intentado abordarlos, el cual nos sigue pareciendo feo y cargado de sugerencias y posibilidades siempre nuevas.

Hay que tener presente, además, que Lavelle ha escrito páginas cargadas de esperanza para el hombre del siglo XX, quizá especialmente propenso a todo tipo de escepticismos. Su concepción del tiempo como interior al ser le permite dar a la vida un sentido inesperadamente fascinante. La misión de la vida consiste en permitir al yo convertir las virtualidades que le son ofrecidas como meras posibilidades, en capacidades reales, cuya disposición está, en adelante, en sus propias manos. Nuestro paso por la vida está desti-



nado a permitir el verdadero nacimiento del yo espiritual, que es el que constituye la auténtica esencia del yo. Por eso el papel de la vida es tan fundamental; pero por eso es, al mismo tiempo, transitorio. Como el cascarón del huevo, una vez que ha permitido germinar en su interior la vida que contenía embrionariamente, de be ser destruido para no ahogar esa vida misma que gracias a él había surgido, así también la vida humana debe concluir un día, cuando su prolongación indefinida no haría más que obstaculizar la libertad del espíritu que gracias a ella se había consolidado.

Por eso dice el autor que el niño, que no tiene ante sí más que po sibilidades desconocidas e inempleadas, "necesita el mundo para ex plorarlas y poseerlas. Pero el anciano que ya las ha experimentado, recoge de ellas todos los frutos espirituales. El mundo le rehuye: pero él lleva en sí su propio mundo" (11).

Esta es la idea en torno a la cual nos parece que gira todo el pen- samiento de Lavelle. A lo largo de la exposición hemos pretendido poner de manifiesto cómo toda su obra tiene por finalidad aclarar esta auténtica génesis o nacimiento del yo, a través del tiempo, a una vida que está por encima del tiempo y que se puede llamar verdaderamente espiritual. Sólo que los ejemplos y el propio len- guaje que expresan fialmente los contenidos del mundo fenoménico, traicionan casi siempre las realidades que están más allá. Y esta

Lavelle tiene también un claro sentido de la historicidad, pero más como propiedad del individuo que de la especie o del mundo en su totalidad. No le seduce demasiado la consideración de una humanidad encaminada en constante o intermitente progreso hacia un mundo siempre mejor, en el que los individuos se pierden en el anonimato o son meros momentos en función de este proceso global. Pensaba que en la Historia no hay períodos de preparación ni de transición; ni generaciones o individuos que deban ser sacrificados en nombre de ningún supuesto ideal que no sea el cumplimiento de su propio destino como individuos. Porque en su opinión, "cada conciencia individual posee en sí misma un valor absoluto" (12).

No significa esto que se infravalore la dimensión social del yo, ya que en su pensamiento resulta inconcebible un yo solitario o que no necesite de los demás. Precisamente, como ha quedado repetido, el yo se constituye a sí mismo en diálogo y comunicación constante con los demás en el seno del absoluto; de modo que el diálogo tiene un auténtico valor ontológico, hasta el punto de que los objetos todos que constituyen el mundo material no son más que los instrumentos de este diálogo permanente que mantienen las conciencias entre sí. En él, se reafirman mutuamente como independientes y, a la vez, solidarias: independencia y solidaridad que son dos ideales constantes en las obras de L. Lavelle.

- (1). O.c., 256.
- (2). Prólogo a la o. c. de P. Lavert, I.
- (3). La Presence, 10.
- (4). De l'Être, 28.
- (5). En Manuel, 175, dice de su filosofía que "funda el gusto cuando se trata de la sensibilidad y la sabiduría cuando se trata de la conducta".
- (6). De l'intimité, 65.
- (7). La Presence, 243.
- (8). Manuel, 4.
- (9). Ib., 175.
- (10). Ser, existencia y realidad, Cfr. cap. III.
- (11). De l'âme, 184.
- (12). La Presence, 18.

591

## BIBLIOGRAFIA

I. - CRONOLOGIA DE LAS OBRAS DE L. LAVELLE (1)

La Dialectique du Monde Sensible, publicaciones de la Facultad de Letras de la Universidad de Estrasburgo, fascículo 4, 1921, 228p.p.; 2ª ed., Paris, P.U.F., 1954, 272 pp.

La Perception Visuelle de la Profondeur, publicaciones de la Facultad de Letras de la Universidad de Estrasburgo, fasc. 5, 1921, 72 pp.

De l'Etre, Paris, Alcan, 1928, 212 pp.; Paris, Aubier, 1947, 306 pp. (edición revisada y aumentada con una Introd. a la Dial. lec. del Eterno Presente.

La conscience de Soi, Paris, Grasset, 1933, 312 pp.; reeditada en 1953 con una introducción. Reproducción en fac-simil, Paris, B. Grasset, 1978, XXI, 312 pp.

La Présence Totale, Paris, Aubier, 1934, 253 pp.

Le Moi et Son Destin, Paris, Aubier, 1936, 230 pp.

De l'Acte, Paris, Aubier, 1937, 541 pp.

L'Erreur de Narcisse, Paris, Grasset, 1939, 246 pp.

Le Mal et la Souffrance, Paris, Plon, 1940, 228 pp.

La Parole et l'Ecriture, Paris, L'Artisan du Livre, 1942, 250 pp.

La Philosophie française entre les deux guerres, Paris, Aubier, 1942, 278 pp.

Du Temps et le l'Eternité, Paris, Aubier, 1945, 446 pp.

Introduction a L'Ontologie, Paris, P.U.F., 1947, 134 pp. Traducc. española de José G. G. G., México, FCE, 1953.

Les Puissances du Moi, Paris Flammarion, 1948, 280 pp. Traducc. española, Buenos Aires, Edit. Suramericana, 1954.

Quatre Saints, Paris, Albin Michel, 1951, 212 pp.

De l'Ame Humaine, Paris, Aubier, 1951, 558 pp.

Traité des Valeurs, t. I, Théorie Générale de la valeur, Paris, P.U.F., 1951, 751 pp.

De l'Intimité Spirituelle, Paris, Aubier, 1955, 287 pp.

Traité des Valeurs, t. II, Le système des différentes valeurs, Paris, P.U.F., 1955, 560 pp.

Conduite a l'égard d'autrui, Paris, Albin Michel, 1957, 245 pp.

Morale et Religion, Paris, Aubier, 1960, 221 pp.

Manuel de Méthodologie Dialectique, Paris, P.U.F., 1962, 179 pp.

Panorama des Doctrines Philosophiques, Paris, Albin Michel, 1960, 323 pp.

Psychologie et Spiritualité, Paris, Albin Michel, 1967, 268 pp.

Science, Esthétique, Métaphysique, Paris, Albin Michel, 1967, 264 pp.

(1) En el caso de las obras reeditadas, las citas del texto remiten a la última edición. Sólo en dos libros ("Introducción a la Ontología" y "Las potencias del yo") están tomadas de la traducción española que se indica.

II. - ESTUDIOS SOBRE L. LAVELLE (1)

A. - OBRAS

- AINUAL', C.d': Une Doctrine de la Présence Spirituelle, La philosophie de L.Lavelle, Paris, Béatrice-Nauwe laerst, 1967, 366pp.
- BENRUBI: Les sources et les courants de la philosophie contemporaine en France, Paris, Alcan, 1933, Bibliothèque de philosophie contemporaine, t. II, p. 495-499.
- BESCHIN, G.: Il tempo e la libertà in L. Lavelle. (Publicazioni dell' istituto di Filosofia dell' Università di Genova). Milano, Marzorati, 1964, 176 pp.
- BREHIER, E.: Transformation de la philosophie française, Paris, Flammarion, 1950, Bibliothèque de philosophie scientifique, p. 207-213.
- CAVACIUTTI, S.: Momenti dell' ontologia contemporanea. M. Blondel, L. Lavelle, M.F. Sciacca. (Università degli studi, Facoltà di magisterio Genova). Massarosa, Edizione del Testimone. 1973, p. 111 ss.
- CHAIX-RUY, J.: Les dimensions de l'être et du temps, Lyon, Vitte, 1953, Collection Problèmes et Doctrines, p. 234-249 et 270-281.
- DELFGAAUW, B.: Het spiritualistisch existentialisme van Louis Lavelle, Amsterdam, 1947, 137 pp.

- ECOLE, J.: Le métaphysique de l'être dans la philosophie de Louis Lavelle, Paris, Béatrice-Nauwelaerst, 1957, 312 pp.
- FOULQUIÉ, P.: L'existentialisme, Paris, P.U.F., 1946, Collection Que sais-je, (sobre Louis Lavelle, p. 109-123).
- GRASSO, P.G.: Lavelle, Brescia, La scuola editrice, 1949, 221 p.p.
- HARDY, G.G.: La vocation de la liberté chez Louis Lavelle, Paris, Béatrice-Nauwelaerst, 1968, 128 pp.
- LEVERT, P.: L'Etre et le Réel selon Louis Lavelle, Paris, Aubier, 1960, 232 pp.
- MARC, A.: La dialectique de l'affirmation, Bruxelles, Desclée de Brouwer, 1952, Museum Lessianum, Section de Philosophie, n° 36, p. 90-101.
- MARIA, A. de: L' antropologia di Lavelle. Torino Giappiche lli, 1976, 162 p.
- MERLEAU-PONTY, M.: Leçon inaugurale au Collège de France, 1953, p. 6-10.
- NOBILE, O.M.: La filosofia di Louis Lavelle, Pubblicazione della scuola di filosofia delle R. università di Roma, Sansoni Editore, 1943, 145 pp.
- NOGUE, J.: La signification du sensible, Paris, Aubier, 1936, Collection Philosophie de l'esprit, p. 115-121.



- PADHILA, T.M.: A. ontologia axiolagica de Louis Lavelle, Rio de Janeiro, 1955, 153 pp.
- PENATI, G.: Ontologia e critica del concreto. Lavelle e Merleau-Ponty. Milano, Marzorati, 1970, 218 p.p.
- PIERSOL, W.: La valeur dans la philosophie di Louis Lavelle. Paris, E. Vitte, 1959 in-8, 192 p.p.
- POLATO, F.: Louis Lavelle. L'essece e il tempo. (Filosofia pedagógica sociología). Ravenna, A. Longo Editore, 1972, 572 p.p.
- QUITO, E.: La notion de la liberté participée dans la philosophie de Louis Lavelle. (Studia Friburgensia, N.S., 49). Fribourg, Ed. Universitaires, 1969, in - 8°, XII - 115 p.p.
- RAEYMAECER, D.: Philosophie de l'etre, Louvain, Editions de l'Institut superieur de philosophie, 1947, p. 177-182.
- REYMOND, C.: Antrui dans La Dialectique de l'eternel present de Louis Lavelle. (Etudes d'histoire et de philosophie religieuses, 64). Paris, Presses Universitaires de France, 1972, 96 p.p.
- SARGI, B.: La participation a l'etre dans la philosophie de Louis Lavelle, Paris, Beauchesne et ses Fils, 1957, 167 pp.
- SCIACCA, M.F.: La filosofia dello spirito, Torino, Societa Editore internazionale, 1951 (sobre Louis Lavelle, p. 1-57).

- SCIACCA, M.F.: Le problème de Dieu et de la religion dans la philosophie contemporaine, Paris, Aubier, 1950, Collection Philosophie de l'esprit, p. 207-214.
- TRUC, G.: De Jean-Paul Sartre a Louis Lavelle, Paris, Editions Tissot, 1946 (sobre Louis Lavelle, pp. 133-203 e 211-220).
- VANCOURT, R.: La théorie de la connaissance chez Maine de Biran, Paris, Aubier (sin fecha) p. 370 et 371.

B. - ARTICULOS

- ALBERT, K.: Die Seinserfahrung in der Philosophie Louis Lavelle. Philos. Jahrb, 1964-1965 (72) pp. 228-33.
- ALCORTE, J.: La etica esencialista-existencialista de Lavelle y Le Senne. Espiritu, 1953, n° 3, p. 35-40, n° 5, p. 20-27.
- ANDRES, M.: El problema del absoluto-relativo en la filosofía de L. Lavelle. Buenos Aires, Senillosa 1535, 1957, 48 pp.
- IDEM: Tiempo y ser humano en la filosofía de L. Lavelle. Ciencia y Fe, 1958 (14) pp. 39-71.
- ARREGUI, C.: Cuatro filósofos contemporáneos frente al problema de la inmortalidad. H. Bergson, Max She-ler, L. Lavelle, A. Wenzl. Cuadernos uruguayos de Filosofía, 1961 (1), pp. 109-37.
- AUBIER, F.: Témoignage. Giornale di metafisica, 1955, p. 387-389.
- BALTHASAR, N.: L'univocité non immanente de l'être total. Giornale di metafisica, julio-agosto, 1952, n° 4 p. 422-451.
- BARUZI, J.: Louis Lavelle (in memoriam), Etudes Philosophiques, 1951 (6) pp. 138-40.
- BERGER, G.: Le temps et la participation dans l'oeuvre de Louis Lavelle. Giornale di metafisica, 1952, n° 4, p. 451-461.

- IDEM.: Louis Lavelle (in memoriam), Etudes Philosophiques, 1951 (6) pp. 123-7.
- IDEM.: The different trends of contemporary French philosophy. Philosophy and phenomenological Research, Septiembre 1946 (sobre Louis Lavelle, p. 1-11).
- BESCHIN, G.: Essere, reale et valore in L. Lavelle. Giornale di Metafisica, 1961 (16) pp. 668-74.
- BLAIR-RICE, P.: Children of Narcissus. Some themes of French Speculation. Kenyon Review (U.S.A.), 1950 (12) n° 1 pp. 116-37.
- BORNE, E.: De la métaphysique de l'être a une morale du consentement. Réflexions sur la pensée de M. Lavelle. La vie intellectuelle, 25 diciembre 1936, VIII, p. 447-474.
- BRELET, G.: Louis Lavelle et la sua "filosofia dell' essere". Humanitas, 1959 (14) pp. 222-5.
- CARDAROPOLI, L.: Introdução ao estudo da filosofia de Louis Lavelle. Itinerarium (Braga), 1959 (5) pp. 69-77.
- COLLINS: Louis Lavelle on human participation. Philosophical Review, marzo 1947, p. 156-183.
- CHAIX-RUY, J.: L'expérience ontique de Louis Lavelle. Giornale di Metafisica, julio-agosto, 1952, n° 4 p. 461-472.
- IDEM: Présence de Louis Lavelle. Teoresi, julio-diciembre 1952, n° 3-4 p. 99-132.

- CHEVALIER, I.: Aperçu sur la philosophie de M. Lavelle. Revue thomiste, Julio-Setiembre 1939, XLV, p. 509-533.
- DAVY, M.: La philosophie contemporaine en France, III Synthèses, 1949, n° 10, p. 105-111.
- DELEPAUT, H.: Louis Lavelle et la vie monastique. Les incidences spirituelles d'une philosophie. Collectanea Ordinis Cisterciensum Reformatorum, 1952, p. 241-258.
- DELFGAAUW, B.: Etre et Acte chez Louis Lavelle. Giornale di Metafisica, julio-agosto, 1952, n° 9, p. 472-479.
- DENTONE, A.: Scritti postumi di L. Lavelle et René Le Senne. Giornale di Metafisica, 1958 (13), p.p. 745-60.
- DIOGENE, L.: Louis Lavelle. Giornale di metafisica, 1957 (12), p.p. 735-52.
- DOS SANTOS, P.P.CH.: Exposição - crítica da tese Lavelliana da incarnação do valor pela liberdade do espirito. Alma Mater, 1959 (1), n. 1-2, p.p. 27-64.
- DOZO, L.A.: El espiritualismo de Louis Lavelle. Humanistas (Tucumán), 1962 (10), n. 15 p.p. 193-211.
- IDEM.: Una filosofía del espíritu (Lavelle). Revista de Educación (La Plata), 1954 (4), n. 1, p.p. 80-7.
- DUMAS, S.L.: Louis Lavelle (in memoriam). Vie intellectuelle, 1952 (20), n. 4, p.p. 119-22.
- ECOLE, J.: Louis Lavelle, son existentialisme. Bulletin des Facultés catholiques de l'Ouest, abril 1951, n° 2, p. 28-31.

- IDEM.: L'existentialisme de Louis Lavelle. Revue Thomiste, 1952, n° 2, p. 378-403.
- IDEM.: Louis Lavelle et sa philosophie. Revue Thomiste, 1952, n° 1, p. 149-160.
- IDEM.: Le probleme du mal et le sens de l'existence humaine dans la philosophie de Louis Lavelle. Revue Thomiste, 1953, n° 1, p. 109-129.
- IDEM.: Les conceptions sartrienne Lavellienne de la liberté. Actas del XII Congreso Internacional de Filosofia, Venecia 12-18 de septiembre de 1958, p.p. 166-71.
- FERRATER MORA, J.: Lavelle. Diccionario de filosofia, 5<sup>a</sup> édition, Buenos-Aires, Editorial Sudamericana, 1971.
- FOREST, A.: La philosophie de l'esprit. Giornale di metafisica, julio 1946, p. 283-299.
- IDEM.: Lavelle et Malebranche. Etudes philosophiques 1958 (13), n. 1, p.p. 31-46.
- GARCIA CAFFARENA, J.: L'homme, la science et la technique dans la philosophie de L. Lavelle. Giornale di Metafisica, 1974 (29), p.p. 371-82.
- IDEM.: Visión ontognoscológica del problema del instante según Lavelle. Sapientia, 1967 (22), p.p. 127-130.
- GERARD, J.: Acte et participation. Revue internationale de philosophie, octobre 1938, p. 178-188.
- GIORDANO, V.: L'esperienza metafisica in L. Lavelle. Giornale di Metafisica, 1962 (17), p.p. 92-107.

- GRASSO, P.G.: In memoria di Louis Lavelle. Salesianum, 1951 (13), p.p. 549-53.
- GOUHIER, H.: Malebranche et le problème de la participation. Revue d'histoire de la philosophie et d'histoire générale de la civilisation, 15 avril 1938, VI, p. 105-110.
- GUITTON, J.: La philosophie de l'esprit et le catholicisme. Recherches et débats, enero 1952, n° 18, p. 5-10.
- GUTH, P.: Le philosophe Louis Lavelle dans la chaire de Bergson affirme contre les doctrines matérialistes la force de la spiritualité. Le Figaro littéraire, 21 diciembre 1946.
- HANSLMEIER, J.: Philosophie de l'esprit von Louis Lavelle und René Le Senne. Philosophisches Jahrbuch, 1933, p. 307-321.
- HARDY, G.: Louis Lavelle on the mystery of freedom. Philosophy today, 1969 (13), p.p. 243-6.
- JOLIVET, R.: L'immortalité de l'ame d'après Louis Lavelle. Lumière et vie, novembre 1955, n° 24, p. 79-101.
- IDEM.: Louis Lavelle. Sapientia, 1963 (18) p.p. 169-84.
- JURINO, M.: La metafisica dell'uomo secondo L. Lavelle. Rivista filosofia neoscolastica, 1952, n° 6, p. 496-519.
- IDEM.: La philosophie de Louis Lavelle. Rivista di filosofia neoscolastica, 1949, n° 4, p. 444-472.

- KOPPANG, O.: Louis Lavelle, syn pa filosofiens vesen og oppgave. Kirke og kulten, 1948, p.p. 614-23.
- LACROIX, J.: Un Philosophe du consentement: Louis Lavelle. Lumière et vie, diciembre 1952, p. 105-122.
- LACROIX, J.: Un Philosophe du consentement: Louis Lavelle. Panorama de la philosophie française contemporaine. Paris. Presses Universitaires, 1966, pp. 48-55.
- LALANDE, A.: La Philosophie en France 1939-1940. Philosophical Review, enero 1944 (sobre Louis Lavelle, p. 1-3).
- IDEM.: La Philosophie en France 1946-1947. Philosophical Review, enero 1949, p. 35-52.
- LE SENNE, R.: Louis Lavelle. Giornale di metafisica, número spécial sur Louis Lavelle, julio-agosto 1952, n° 4, p. 405-422.
- LEVERT, P.: L'être et le réel d' après la philosophie de Louis Lavelle. Etudes philosophiques, 1960 (15), n° 2, p.p. 239-246.
- LOSA, R.: L'expérience primitive de Louis Lavelle. Revue thomiste, 1956, p. 271-280.
- MAGNAT, G.: Deux philosophes: Henri Bergson et Louis Lavelle. Une semaine dans le monde, 26 junio 1948.
- MARCEL, G.: Philosophie de l'être et philosophie de la valeur Recherches et Debats, enero 1952, n° 18, p. 10-17
- MARCHE, H.: Une philosophie de la simplicité. La Croix, 6 julio 1949.



- MARTINS, D.: Louis Lavelle. Revista portuguesa de filosofia, 1952, n° 1, p. 50-74.
- MERCIER, J.: Du mirage a la présence. Culture, junio 1939, p. 542-552.
- MUNIZ DE REZENDRE, A.: A noção de sabedoria, segundo Louis Lavelle e são Tomás. Revista Brasileira de Filosofia. 1963 (13), p.p. 195-218.
- NEDONCELLE, M.: La guérison de Narcisse. Rencontres, 1941, V, p. 121-219.
- IDEM.: Trois approches d' une philosophie de l'esprit" Lavelle (1881-1951) Le Senne (1882-1954), Nabert (1881-1960). Filosofia, 1965 (16), p.p. 717-30.
- PADHILA, T.: El platonismo en la filosofía de Louis Lavelle. Sapientia, 1956, n° 39-40, p.228-240.
- PASTORE, A.: La filosofia di Lavelle. Filosofia, 1952, n° 4, p. 529-538.
- PEILLOUX, L.: Il problema del male nella filosofia esistenziale di Louis Lavelle, Atti del XIV Congresso nazionale di filosofia promosso dal' Instituto di Studi filosofici, Milano, 1941.
- PELLE-DOUEL, Y.: Notes sur l'idée du tout selon F.H. Bradley et L. Lavelle. Archives philosophiques, 1959 (22) p.p. 250-70.
- PENATI, G.: Presenza e Univocità dell' essere in Louis Lavelle. Rivista di Filosofia Neoscholastica, 1968 (60), p.p. 441-55.
- PERIGORD, M.: Art et métaphysique chez Louis Lavelle. Revue d'esthétique, enero-marzo 1955, p. 62-79.

- PERIGORD, M.: Du rôle de l'instant dans la philosophie de Louis Lavelle. Giornale di Metafisica, 1962 (17), p.p. 240-59.
- IDEM.: Louis Lavelle a partir de una obra reciente. Ciencia y Fe, 1961 (17) p.p. 79-84.
- PETRI, M.: L'ontologia di Louis Lavelle. Annali della R. Scuola normale superiore de Pisa, 1938, Série II, Vol. VII, Fasc. II-III, p. 307-332.
- PHILIPPE, M.D.: Etre, valeur et participation dans la philosophie de Louis Lavelle. (A propos de trois études sur la philosophie lavellienne). Freib. Z. Philos. Theol, 1965 (12) p.p. 503-6.
- PUCELLE, J.: Une philosophie de la participation: Louis Lavelle. Tableau de la philosophie contemporaine, Paris, Fischbacher, 1957, p. 269-273.
- IDEM.: Un recueil posthume de Lavelle. Filosofia, 1961 (12), p.p. 720-30.
- QUILES, I.: La doctrina de la interioridad según Louis Lavelle y la insistencia. Humanitas, Universidad Nacional de Lima, 1966 (7), pp. 99-110.
- RADINES, S.: Un artisan du renouveau spirituel; Louis Lavelle. La liberté de Fribourg, 5 avril 1947.
- RAMIREZ, B.: La problemática del ser en Louis Lavelle. Franciscanum (Bogotá), 1964 (6), p.p. 167-72.
- IDEM.: La univocidad del ser en L. Lavelle a partir de Escoto. Franciscanum, 1966 (8), p.p. 44-75.

- RAMIREZ, N.: La filosofía de Louis Lavelle: Dios me es más interior que yo mismo. Angustinianum (Roma) 1964 (3), pp. 82.
- REGINA, U.: L'esito formalistico della ontologia di Louis Lavelle. Rivista di Filosofia Neo-Scolastica 1962 (54) pp. 318-50.
- REID, J.: Las líneas fundamentales del methodo de Lavelle. Sapientia, 1952, n° 25, p. 196-197.
- IDEM.: Las líneas fundamentales del methodo de Lavelle. Sapientia, 1953, n° 27, p. 42-63.
- REYMOND, A.: Louis Lavelle et la philosophie de la spiritualité. Giornale di Metafisica, 1952, n° 4, p. 479-486.
- ROCHOT, B.: Un métaphysicien moderne: Louis Lavelle. (a propos de l'ouvrage de Jean Ecole). Rev. Synth., 1958, pp. 158-61.
- SANTOS, M.: Presupuestos originarios de la filosofía de Louis Lavelle. Anuario filosófico, 1972 (5), p.p. 469-500.
- SASSEN, F.: De existentie-philosophie van Louis Lavelle. Studia catholica, XVI, 1940, p. 156-159.
- SAUVAGE, J.: Louis Lavelle philosophe de l'intimité et de l'espoir. Synthèses, febrero 1952, p. 322-325.
- SELLARS, R.W.: Spiritualism of Le Senne and Lavelle. Philosophy and phenomenological Research, marzo 1951, vol. XI, n° 3 (sobre Louis Lavelle, p. 386-393).

- IDEM.: Le spiritualisme de Louis Lavelle et de René Le Senne. Les Etudes philosophiques, 1952, n° 1-2, p. 30-40.
- SERTILLANGES, L.: Louis Lavelle et Platon d'aujourd'hui. Les Nouvelles littéraires, 19 febrero 1938.
- SMITH: Lavelle and Le Senne, University philosophy in France, Thought, junio 1948, p. 245-280.
- SOADE, G.: Valor y situación en Louis Lavelle.  
 a) Anais III Congreso Nacional de Filosofía (Sao Paulo, Noviembre, 1959), p.p. 371-383.  
 b) Sapientia, 1960 (15), p.p. 169-80.
- STEFANINI, L.: Critica costruttiva dell' esistenzialismo teistico. Giornale di metafisica, 1950, n° 3 p. 261-284.
- IDEM.: In morte de Louis Lavelle. Humanitas, 1951 (16), p.p. 962-4.
- SPIRIOT, P.: Hommage a Louis Lavelle. L'age nouveau, 1951, n° 6, p. 39-47.
- THERIVE, A.: Louis Lavelle et l'Etre pur. Moralistes de ce temps, Paris, Amiot-Dumont, 1948, p. 85-114.
- THONNARD, Fr.: San Augustin y Louis Lavelle, La actualidad de la filosofía de San Augustin. Augustinus, 1956, n° 1, p. 23-32.
- IDEM.: L'augustinisme de Louis Lavelle. S. Agostino e le Grandi correnti della filosofia contemporanea, Atti del' Congresso italiano di filosofia agostiniana (Roma 20-23 ottobre 1954), Edizioni Agostinane, 1956, p. 278-286.

- TORGAL, J.: Lavelle e a corrente personalista. Revista Portuguesa de Filosofia, 1971 (27), p.p. 257-88.
- VARET, G.: L'être et la valeur a travers l'oeuvre de Lavelle. L'information philosophique, julio-octubre 1951, n° 4, p. 142-152.
- IDEM.: L'être et la valeur a travers l'oeuvre de Lavelle. idem, noviembre-diciembre 1951, n° 5, p. 172-186.
- VAX, L.: Louis Lavelle philosophe de la joie et de l'éternité. Critique, febrero 1952, n° 57, p. 124-142.
- VARIOS: Inédit de L. Lavelle; articles de G. Davy, A. Forest, P. Levert, M.F. Sciacca. Etudes philosophiques, 1958 (13), n° 1. Paris, Press Universitaires de France, 1958, p.p. 111.
- WAELEHENS, A.: Une philosophie de la participation. L'actualisme de Lavelle. Revue néoscholastique de Louvain, mayo 1939, XLII, p. 213-229.
- IDEM.: Un symposium de la philosophie française. Revue néoscholastique de Louvain, febrero 1940 (sobre Louis Lavelle, p. 72-76).
- WIDMER, G.: La philosophie spirituelle de Louis Lavelle. Revue de théologie et de philosophie, 1953, n° 3, p. 196-203.

